OBRAS
DE
ISMAEL QUILES S. J.

2

LA PERSONA HUMANA

FUNDAMENTOS PSICOLÓGICOS Y METAFISICOS.
APLICACIONES SOCIALES

Cuarta edición



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

LA PERSONA HUMANA

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S. J.

Vol. 1. — ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL.

1. Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial).
2. Tres lecciones de metafísica in-sistencial.
3. La esencia del hombre.

Vol. 2. — LA PERSONA HUMANA.

Fundamentos psicológicos y metafísicos. Aplicaciones sociales.

Próximos volúmenes.

3. — INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA.

1. Filosofar y vivir.
2. Qué es la filosofía.
3. Introducción a la filosofía.
4. Autorretrato filosófico.

4. — FILOSOFÍA Y RELIGIÓN.

1. Filosofía de la religión.
2. Filosofía del cristianismo.
3. Filosofía y religión en Oriente y Occidente.
4. Qué es el catolicismo.

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S. J.

2

LA PERSONA HUMANA

FUNDAMENTOS PSICOLÓGICOS Y METAFÍSICOS.
APLICACIONES SOCIALES

Cuarta edición





EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES
1980



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

Talcahuano 494

ADVERTENCIAS

sobre la cuarta edición y primera de la Colección

1. Parece lógico y oportuno que el segundo volumen de esta colección sea nuestro estudio La persona humana. *La aplicación más inmediata e importante de la filosofía in-sistencial, expuesta en el primer volumen, es, sin duda, el esclarecimiento de la esencia de la persona humana. La raíz óntica de la persona humana consiste en su estructura óntica de "in-sistencia". Así como la raíz óntica de la dignidad y capacidad creadora del hombre, de sus posibilidades, derechos y deberes es su estructura óntica de "persona". "In-sistencia"-"persona"-"deberes y derechos de la persona humana", forman una secuencia lógica.*

2. En esta cuarta edición, por los mismos motivos que adujimos en la Advertencia *a la tercera (1967), no introducimos ningún cambio de contenido en el texto. Sólo ligeros retoques, en gracia a una mayor claridad, y alguna que otra nota para actualizar las referencias.*

3. Pero no podemos renunciar a comunicar a nuestros lectores la impresión y la emoción que hemos experimentado, al releer en 1979 los análisis sobre la esencia de la persona humana, redactados hace ya cuarenta años.

El mundo estaba entonces sufriendo la gran tragedia de la segunda guerra mundial, que tantas trasformaciones políticas, sociales y culturales desencadenaría en toda la superficie del planeta. Estos cuarenta años han significado

profundas experiencias para toda la humanidad. Más todavía que las guerras, más todavía que la conmoción mundial que significó la aparición de tantas naciones nuevas en Asia y en África, se sintieron las oleadas de las revoluciones culturales y sociales, que se han ido sucediendo, y que han afectado a todos los continentes.

La misma Iglesia Católica debió afrontar cierta crisis de autoridad y de fe. Pero dio al mundo un ejemplo histórico de adaptación a las necesidades del hombre moderno, sin mengua de la fidelidad a su tradición y a su misión divina. El Concilio Vaticano II y los documentos de los Sumos Pontífices Juan XXIII y Paulo VI han sido un ejemplo de progreso y modernidad, que sorprendieron al mundo. La elección de Juan Pablo I y de su sucesor Juan Pablo II han producido en el Occidente un profundo impacto, mostrando la vitalidad de la Iglesia.

A pesar de las trasformaciones políticas, sociales, culturales y religiosas que han ido agitando a la humanidad en estos cuatro últimos decenios, los temas, los análisis y las conclusiones de esta obra los consideramos de plena actualidad.

La concepción del hombre como "persona humana", que expusimos en la primera edición, tiene la misma vigencia hoy, para aclarar y responder a los actuales problemas de la humanidad en este último cuarto de siglo. En particular:

— el análisis de la estructura psicológica y metafísica de la persona humana;

— la mostración de que el principio de la "unidad" (psicológica y óntica) nos da la clave del ser propio de la persona;

— la aclaración del significado propio de los términos "individuo" y "persona", cuya deficiente comprensión ha creado confusiones en todos los planos: psicológico, ontológico, moral y social;

— la explicación del misterioso y dramático dualismo antitético de bien y de mal, de ángel y de demonio, que parece ser una estructura metafísica y moral del hombre;

— la relación "persona humana" y "Dios", esencial para la comprensión del hombre y su ubicación en el mundo, expuesta a propósito del tema de la "trascendencia";

— la relación "hombre-naturaleza-Dios", que debe ser aclarada sin interferencias ni unilateralismos, para la comprensión del hombre como ser material, como rey, sacerdote y poeta del mundo de la materia;

— la delicada distinción entre la personalidad metafísica y moral, la primera como estructura óntica, y la segunda como consciente perfeccionamiento del ser;

— la relación precisa y adecuada entre lo individual y social en el hombre, analizada y expresada en fórmulas concretas, para dilucidar el difícil, pero trascendental problema de la relación entre "persona" y "sociedad".

Reiteramos que al revisar la obra, cuarenta y treinta años después (1ª y 2ª edición respectivamente), comprobamos por cierto que los interlocutores han variado (ya no son Krüger, Max Scheler, Heidegger o Sartre), pero los temas de fondo sobre el hombre, la política y la cultura más bien se han agudizado, y las respuestas que reclaman con más urgencia son las que tratamos de fundamentar en esta obra.

Terminemos haciendo profesión de que en todo momento nos ha guiado el empeño consciente de mantener la mayor fidelidad posible a la real y concreta experiencia humana.

Buenos Aires, enero de 1979.





PRÓLOGO DE LA PRIMERA EDICIÓN

El plan y las ideas fundamentales de esta obra fueron expuestos por primera vez en un ciclo de conferencias sobre *La persona humana*, pronunciadas en los Cursos de Cultura Católica de Montevideo, en octubre de 1940.

Aprovechamos esta ocasión para agradecer desde estas páginas la honrosa y cordial invitación que nos hizo la Comisión Directiva de los Cursos, y el interés con que fueron escuchadas las conferencias.

Pero en aquella oportunidad apenas pudimos esbozar las líneas principales del presente estudio. Imposible desarrollarlas en tres conferencias de una hora. Por eso, en vez de publicar las conferencias tal como entonces las pronunciamos, hemos preferido ampliar los conceptos indicados entonces. Con este objeto hemos refundido cuanto habíamos publicado sobre la materia y lo hemos completado con algunos nuevos estudios, que ahora publicamos por primera vez.

En la presente obra recogemos gran parte de dos artículos publicados anteriormente sobre nuestro tema:

El concepto metafísico de la persona humana y sus aplicaciones sociales, revista "Estudios", Buenos Aires, octubre, 1939: *Individualidad y personalidad* (*convergencia psicológico-metafísica*), *Strómata* (volumen II: Bíos y Psiqué), Buenos Aires, 1940, páginas 211-280.

El fin de este último estudio era una confrontación entre la *individualidad* y la *personalidad* en el hombre; pero gran parte de los datos experimentales aportados por la psicología, como de los análisis de la metafísica, que entonces expusimos para estudiar la relación de la personalidad y la individualidad, son la base de una investigación directa de la persona humana, que es el fin de este trabajo. Por eso los hemos reproducido, con algunas correcciones y aclaraciones.

Debemos prevenir a los lectores que este libro no es un *tratado general* sobre la persona humana. Son tantos y tan complicados los problemas que alrededor de la persona humana se agitan, tanto históricos como doctrinales, que un tratado completo debería ser inmenso, o bien ceñirse a una enumeración superficial.

Por lo tanto, hemos creído más útil estudiar a fondo, en cuanto hemos podido, los tres problemas que, a nuestro parecer, son la base de todos los demás: psicológicos, filosóficos y sociales. En la 1ª parte, *La personalidad psicológica*, estudiamos la esencia de la estructura psicológica de la persona humana, y, como resultado, llegamos a la tesis de la *realidad sustancial* del hombre, afirmación de grandes proyecciones para toda concepción de la persona humana.

En la 2ª parte, *La personalidad metafísica*, estudiamos igualmente la esencia de la estructura metafísica de la persona humana, y su resultado es la reafirmación de la *autonomía ontológica* (hipóstasis racional) de la persona humana, pero mitigada por su *contingencia esencial* y su participación de la materia.

En la 3ª parte, *La personalidad moral*, intentamos asimismo delinear la esencia de la estructura moral, individual y social, de la persona humana, en orden, sobre todo, a establecer un principio regulador de las relaciones entre el individuo y la sociedad. El resultado es la *Síntesis de lo individual y social* en la persona humana, y no una antítesis o exclusión.

Corroborando la exposición central de cada uno de estos tres sondeos sobre la persona humana, exposición que en la segunda y tercera parte es de índole más personal, presentamos otros estudios, sobre *Max Scheler*, sobre *la concepción nacional-socialista de la persona*, y sobre *el fundamento de la lucha interior que desgarra al hombre*, que algunos quieren ver en una oposición entre la individualidad y la personalidad, y que, a nuestro parecer, estriba en la *esencia contingente* de la persona humana.

Observarán los lectores que durante todo nuestro trabajo nos mantenemos en el plano estricto de la *filosofía*. La teología católica nos ha revelado ciertamente una sublimación de la persona humana a un plano sobrenatural, que ensancha hasta lo insospechado los horizontes de la dignidad de la persona humana. Pero todo este plano sobrenatural presupone una recta concepción filosófica de la persona humana, y ésta ha sido la misión que nos hemos propuesto, dentro de los límites antedichos.

Facultades de Filosofía y Teología.
San Miguel, diciembre de 1941.



PRÓLOGO PARA LA SEGUNDA EDICIÓN

Hace tiempo que deseábamos tener la oportunidad de dedicar la meditación y el estudio necesarios para preparar una segunda edición de esta obra. Podemos, al fin, ofrecerla, revisada y notablemente aumentada, respondiendo a las experiencias filosóficas de estos últimos diez años. Puede decirse que sólo en este decenio, del 40 al 50, se ha podido llegar a una conciencia más definida sobre el alcance de los dos acontecimientos más importantes de este siglo, uno en el orden políticosocial, y otro en el orden filosófico. Nos referimos a la segunda guerra mundial y al movimiento filosófico conocido en general bajo la etiqueta de *existencialismo.*

Sólo en este último decenio se ha podido comprender y, más aún, experimentar, el terrible significado y las hondas y casi insanables heridas que ha producido en la humanidad la segunda gran guerra de este siglo. Cualquier cosa podía preverse en aquellos azarosos, sangrientos y oscuros años de lucha que se iniciaron en septiembre de 1939. Pero, en medio de aquella terrible tormenta, brillaba siempre como rayo de luz la esperanza de una prolongada paz futura. Por desgracia, esta paz ha sido sólo muy relativa y estamos viviendo bajo amenazas mucho más angustiantes.

En cuanto al existencialismo, sin duda ninguna que en este último decenio su movimiento se ha podido dar por definitivamente cristalizado, con posiciones inequívocas por parte de sus principales representantes. Podemos precisar con exactitud lo bueno y lo malo que hay en el conjunto del movimiento, y atribuir a cada escuela y a cada filósofo su responsabilidad.

Es natural que entre otros factores, estas dos experiencias hayan contribuído a subrayar ciertos aspectos de la persona humana, que modernamente deben ser tenidos en cuenta de una manera especial. Por nuestra parte confesamos que nos han dirigido muy de

cerca en la preparación de esta nueva edición de nuestro estudio sobre la persona humana.

En la primera edición insistimos, con especial intento, en poner de relieve lo que podría llamarse *la autonomía estructural de la persona humana.* En psicología, afirmamos la autonomía psicológico-ontológica de la persona humana, al concluir con la clásica tesis sustancialista de los escolásticos. En metafísica, afirmamos su íntima unidad y autonomía ontológica, con nuestra exposición de la personalidad como individualidad suprema, dotada de inteligencia y de libertad. La tragedia inmanente a la persona humana la explicamos por el hecho esencial de la contingencia que afecta a esta unidad ontológica individual del hombre, aun con el privilegio supremo de su inteligencia y libertad. Finalmente, en moral, reafirmamos la ineludible necesidad de fundar las relaciones morales individuales y sociales del hombre en Dios como último fundamento. Dios refuerza la autonomía del individuo frente a los demás individuos y aun frente a toda autoridad humana; pero a la vez mitiga dicha autonomía por cuanto el hombre en su esencia depende de Dios y será, en última instancia, responsable ante Él del libre uso de su libertad.

En realidad, intentamos, en la primera edición, salvar la esencia misma de la persona humana y ponerla a resguardo de las arbitrariedades, así de los individuos como de la sociedad. La estructura misma psicológico-ontológica de la persona humana no permite utilizarla como una simple pieza de engranaje dentro de la sociedad, y lo contrario es destruir la esencia misma del hombre. Las relaciones entre el individuo y la sociedad fueron, a este respecto, motivo de especial estudio, que en esta edición no hemos visto necesidad de corregir.

Puede decirse que ahora no hacemos sino ampliar y fundamentar más aún los temas dominantes de la edición anterior, de acuerdo con las preocupaciones más agudas de este último decenio. En efecto, el período europeo de la segunda posguerra ha mantenido intacto el estado colectivo de angustia y la tentación de desesperación del hombre y de la sociedad humana. Social, política, económica y militarmente, la incertidumbre, el malestar, el hambre y el temor han estado dominando, especialmente en las naciones europeas, pero reflejados en todo el mundo. Tanto en la guerra como en la posguerra, la desconfianza en los ideales, en las instituciones y en la autoridad humana han conducido a acentuar el valor de la subjetividad. El individuo, desconfiado ya de los ideales externos,

se ha refugiado en sí mismo. Nada extraño que la exaltación de lo subjetivo, como valor primario, tan característico de la época moderna, se haya reforzado en los últimos años.

La experiencia y la conciencia de la tragedia que está sufriendo media humanidad, encerrada tras la cortina de hierro, donde el individuo queda reducido a cero bajo el absolutismo del Estado (absolutismo que se extiende a todos los órdenes: externo e interno, de la propiedad, de la familia, de la inteligencia, de la moral, de la vida), no puede menos de hacer reaccionar en favor de un mayor reconocimiento y respeto del valor esencial, y del círculo de autonomía sagrado, propios de cada persona humana. En el grado en que falta o se desconoce este valor esencial, se abre la puerta a las mayores arbitrariedades y a las mayores desgracias para la sociedad. Nada extraño, pues, que también en esta obra exista un acento de respeto por la libertad y la autonomía de la persona humana, como su característica esencial y como la condición de su felicidad, de su desarrollo y perfección y, en fin, como el ambiente más propicio para que consiga su último fin en Dios.

Pero, por otra parte, hemos debido también ser fieles a las experiencias individuales y sociales del hombre. En efecto, todas las arbitrariedades de los individuos y de la autoridad humana se fundan en el desconocimiento del fin trascendente del hombre. La relación que la persona humana, en cuanto tal, tiene de una manera especial hacia una realidad que trasciende el orden de las realidades contingentes, sean éstas la sociedad, el Estado o cualquier otra institución humana, debe ser tenida en cuenta siempre. Por eso hemos sentido particular empeño en mostrar, a través de nuestros análisis de la persona humana, sus relaciones esenciales con Dios.

De acuerdo con este espíritu, hemos creído necesario agregar nuevos capítulos a la presente edición. Así se encontrará, además de algunas breves referencias a los aportes del psicoanálisis para probar o confirmar la tesis sustancialista escolástica, una nueva sección en la primera parte sobre la personalidad psicológica.

Nos pareció necesario continuar el análisis de la personalidad psicológica en la dirección de la *trascendencia*. En esta nueva sección hemos tenido en cuenta muy en especial los resultados o direcciones del existencialismo. Tal vez algunos encuentren excesiva la amplitud que hemos dedicado a este punto. Sin embargo, nos ha parecido que el tema lo exige. Estamos convencidos de la impor-

tancia que estos análisis tienen, tanto en sí mismos, como en relación con la misma filosofía escolástica tradicional.

Era necesario estudiar los últimos esfuerzos realizados en el campo filosófico, los cuales reflejan el estado de alma del hombre moderno.

Pero además, y de manera muy principal, es urgente la tarea de señalar en estos esfuerzos contemporáneos los elementos que son más bien una interpretación accidental, desviada y morbosa de la experiencia humana, separándolos de aquellos otros que tienen un verdadero valor, y que pueden significar un mayor progreso en el conocimiento de la realidad del hombre.

Las tendencias modernas, exclusivamente antropocéntricas, como las del existencialismo ateo, o, en general, de aquel existencialismo que niega o se inhibe frente al hecho de la trascendencia, llevan en sí mismas un germen de desintegración, tanto en el plano metafísico, como en el plano moral. En cambio, dentro del existencialismo se han presentado también análisis destinados a mostrar las raíces y la realidad de la trascendencia humana, que lo saca del puro subjetivismo y solipsismo; y, más aún, señala una relación o conexión trascendental del hombre con Dios, que compensa la radical contingencia de la existencia humana. Esta dirección se ha mostrado en sus análisis y en sus resultados, como una resonancia del alma moderna y como afirmación de los principios fundamentales de una filosofía cristiana, frente al existencialismo ateo o agnóstico.

Hemos debido, pues, realizar una crítica de las tendencias desviadas dentro del campo de la filosofía existencialista. En cambio, hemos procurado incorporar a nuestros análisis de la persona humana los elementos que nos han parecido valiosos [1].

[1] El Sumo Pontífice Pío XII en su encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950 (A. A. S., vol. 32, 1950, ps. 561-578), ha condenado el *existencialismo ateo* y el que niega el valor del *conocimiento abstracto y del raciocinio.* Evidentemente que esta condenación no alcanza, ni puede alcanzar, al grupo o doctrinas del llamado *existencialismo cristiano*, cuyas conclusiones coinciden con las de toda filosofía cristiana. En su reciente visita a algunas capitales de América del Sur ha declarado repetidamente Gabriel Marcel que sabe de fuente cierta que "en la mente del Sumo Pontífice esta condenación no ha alcanzado a mi pensamiento filosófico". A pesar de ello ha renunciado a la etiqueta de "existencialista", para que no se lo confunda "con la posición atea de Jean-Paul Sartre". (La Agencia NC difundió ampliamente estas declaraciones por la prensa, y personalmente se las oímos repetir a Marcel en Buenos Aires). De acuerdo con esto, Gabriel Marcel llama a su pensamiento "filosofía de la existencia" y no "existencialismo". En realidad, como indicamos al mismo

Ello ha respondido a una convicción de que, como sucede en todas las épocas, en la filosofía moderna (y nos referimos ahora, ante todo, con la denominación de "filosofía moderna", a la *fenomenología* y al *existencialismo*), pone de relieve ciertos elementos reales que la escolástica –y en general una filosofía integral humana y cristiana– puede y debe aprovechar. Por las siguientes razones:

1) En primer lugar, la *fenomenología* ha sistematizado, o elevado a *método*, el análisis o la descripción de las esencias, partiendo de la experiencia misma. Si es cierto que en el fundador de la fenomenología, Husserl, ella adquirió un tinte o tendencia idealista, no es menos cierto que el método en cuanto tal, prescinde del sentido idealista de su fundador y que puede ser utilizado y ha sido utilizado en el plano realista con buenos resultados. La fenomenología, como análisis y descripción metódica de nuestros hechos de conciencia y en general de todas nuestras experiencias, no puede sino ser útil a la filosofía para controlar mejor su contacto con la realidad.

2) El *existencialismo* ha aplicado el método fenomenológico a la existencia concreta humana. Ahora bien, del análisis fenomenológico de la existencia humana, de la descripción metódica de nuestro existir, *si se realiza con fidelidad*, no puede seguirse ningún mal a la filosofía, sino provecho; ya que el análisis de una realidad, y mucho más de la realidad humana, no puede dar como resultado sino un mayor contacto de nuestra inteligencia y de nuestro conocimiento con el ser. Es evidente que el contacto con el ser no puede sino beneficiar a la inteligencia y a la filosofía. Este contacto con la realidad concreta, cuando se trata de la existencia humana, es en particular beneficioso, por cuanto muestra las necesarias relaciones de aquélla con el mundo que la rodea y aun con un principio trascendente, con el cual, de hecho y de una manera que afecta lo más profundo de su psicología, se halla íntimamente relacionada.

3) Por eso mismo tales análisis no pueden ser sino el mejor

Gabriel Marcel, no nos parece oportuno el cambio de nombre. Si es cierto que el existencialismo ateo ha alcanzado una celebridad popular más extensa, no es menos cierto que el existencialismo, como tal, no es ni ateo ni irracionalista. Creemos por ello que sería mejor no deprecIar el término, sino asimilarlo, y hablar de existencialismo cristiano, como hablamos de humanismo cristiano y filosofía cristiana, etc. No somos existencialistas, pero creemos que en el método y el movimiento llamado existencialista se han puesto de relieve elementos reales utilizables; el rechazo general de todo existencialismo se prestaría a una confusión, que de hecho hemos advertido en muchos, por una equivocada interpretación de la encíclica *Humani generis*.

preámbulo para el planteamiento de los problemas y a la vez el *mejor arsenal* de datos para la solución de los mismos.

La filosofía escolástica no puede menos de enriquecerse integrando un más profundo y metódico análisis de la vida humana a su propio sistema. Tal análisis, realizado con las cautelas necesarias, fecundará más la propia vida de la escolástica.

4) Pero, sobre todo, y en particular, este análisis puede aportar, y creemos que de hecho aporta, valiosos elementos para la justificación de ciertas tesis esenciales de la tradición escolástica, tales como *el realismo* de nuestro conocimiento, *el valor de la abstracción* intelectual y de las esencias universales, el de *la objetividad del mundo exterior* y la misma *existencia de Dios. Creemos que es mucho más conforme con el espíritu de la escolástica misma un trabajo destinado a mostrar cómo el análisis de la realidad humana contiene elementos que contribuyen a afirmar el valor objetivo de las tesis fundamentales de la escolástica, y no al contrario.* Tenemos, para referirnos a un solo caso, el problema, dentro de la escolástica, de la justificación del valor de las esencias universales. Están todos los escolásticos, y todos los filósofos que han superado el nominalismo puro, contestes en afirmar el valor objetivo que corresponde al conocimiento abstracto y universal. Pero no poseemos hasta ahora una *teoría* cierta sobre el proceso con que de hecho se realiza esta abstracción. ¿No es un análisis metódico e integral de la existencia humana, que incluye su actividad intelectual y la forma concreta con que se pone en contacto con la realidad, el método más seguro y apropiado, y aun tal vez el único apropiado, para descubrir el fundamento real de nuestro proceso de abstracción? Por eso, repetimos que nos parece más conforme con el espíritu mismo de la escolástica, la cual tiende a salvar la unión del pensamiento con el ser, un trabajo positivo en orden a un aprovechamiento del método fenomenológico, en vez de una sistemática oposición al mismo, como si fuera incapaz de captar toda realidad trascendente.

5) Además, si las tesis esenciales de la filosofía escolástica estuviesen precedidas de un análisis metódico, tal como lo practica la fenomenología de las experiencias humanas, en que dichas tesis se apoyan y de donde surgen, la acusación tan repetida de que la escolástica no se halla en contacto con la realidad sino en un mundo de abstracciones, dejaría de tener su apariencia y, en muchos casos, cierto innegable fundamento.

6) Por lo demás, pueden hallarse dentro de la tradición escolástica elementos coincidentes con este deseo que el hombre mo-

derno muestra de apoyarse en los análisis concretos, y especialmente en una profunda experiencia humana. No solamente en San Agustín y en San Buenaventura, donde esta tendencia se halla representada con mayor relieve, sino también en otros grandes escolásticos de tendencia más intelectualista, como el mismo Santo Tomás de Aquino y el doctor eximio Francisco Suárez, el análisis de nuestras experiencias humanas es un recurso continuo. No hay que hacer más que metodizarlo y disciplinarlo, a fin de que resulte todavía más vivificante para la filosofía especulativa.

Tal vez esta digresión, sobre el método y el valor de una filosofía concreta, ha resultado demasiado larga para el marco de un prólogo. Pero el tema nos parece de extraordinaria importancia, no sólo para evitar confusiones, sino también para la filosofía escolástica misma. El tema merece, y tal vez en otra oportunidad se lo dediquemos, un estudio especial y amplio.

En la segunda parte, el estudio de *la personalidad metafísica* ha quedado también notablemente ampliado con dos capítulos que completan el panorama de la personalidad metafísica humana. En la primera edición nos propusimos, como problema central, analizar las raíces de esa lucha interior que el hombre debe sufrir, entre las dos tendencias que desgarran su existencia: el bien y el mal, el ansia de felicidad y la angustia de no poderla conseguir, la tendencia hacia la perfección y el hundimiento en continuas miserias que hacen del hombre un ser paradójico. Las raíces metafísicas de esta dualidad interna del hombre las hallamos, por cierto, en su carácter de persona humana, que es un ser contingente espiritual y libre, sumergido en la materia.

De acuerdo con esta dirección, después de un análisis de lo que es la persona en su núcleo metafísico, *unidad ontológica perfecta;* explicamos el estado de lucha en el hombre por su contingencia radical. En esta segunda edición estudiamos los dos elementos extremos, el ínfimo y el supremo en la escala del ser, que de una manera especial influyen en el hombre: el hombre es un ser *material* y un *problema teológico.* El significado y las consecuencias de la materia en el hombre y el significado y las consecuencias de la necesaria conexión del hombre con Dios, nos descubren características metafísicas de la persona humana y nos ayudan a comprender y resolver no pocos de sus problemas centrales.

En la tercera parte, sobre *la personalidad moral,* hemos agregado también un capítulo sobre el importante tema de las proyec-

ciones sociales y jurídicas de una metafísica de la persona humana, donde hemos procurado ahondar en la esencia social y jurídica del hombre. Las relaciones entre el individuo y la sociedad fueron ya, en la primera edición, uno de los puntos que trabajamos con mayor esmero, a causa de las frecuentes confusiones que reinan en ese problema.

Tal vez a lo largo de la obra se hallará más de una repetición e insistencia sobre los mismos temas. Ello se debe al método que hemos seguido, por el cual nos hemos visto obligados a considerar los mismos problemas en diversos planos de profundidad ontológica. Ello demuestra, y ha sido para nosotros una comprobación al llegar al fin de la obra, *la coincidencia de los planos psicológico, metafísico y moral en el hombre.* Los mismos problemas afloran en todos ellos, con una solidaridad que muestra a la vez la sorprendente e íntima unidad de la vida humana, la conexión entre sus planos, lo que refuerza con evidencia su valor objetivo. Una psicología sin metafísica y sin moral es tan absurda como una moral sin metafísica y sin psicología, o una metafísica de espaldas a la psicología y a la moral.

Al final de la obra hemos encontrado que cada una de sus partes descubre un aspecto de la *polaridad esencial del hombre.* Este triple aspecto confirma, una vez más, la íntima unión existente entre la psicología, la metafísica y la moral, o, si se quiere, entre la fenomenología, la metafísica y la moral. La triple polaridad que señalamos, sin que lo hayamos pretendido de intento, se desarrolla también en círculos concéntricos:

En el orden psicológico la conclusión de la primera parte ha sido la de una síntesis o tensión entre *lo inmanente* y *lo trascendente* en el hombre. La persona humana no es ni pura inmanencia ni pura trascendencia, sino una inmanencia que está, por su esencia, abierta hacia la trascendencia del ser, y hacia una trascendencia Absoluta.

En el orden metafísico, la persona humana es también una tensión entre dos polos, *lo contingente y lo absoluto.* La persona humana es esencialmente contingente, pero, a la vez, es un problema teológico, está dirigida hacia lo absoluto, hacia Dios, y no puede quedar arrojada al mundo irracional de la contingencia pura. Su posición de equilibrio le exige, por una parte, salvar su naturaleza, y, por otra, mantener su ordenamiento hacia el absoluto, Dios, en quien hallará su última perfección.

En fin, en el orden moral social la polaridad se manifiesta entre

el individuo y la sociedad. La persona humana no es ni totalmente independiente, ni totalmente dependiente de la sociedad. De nuevo se impone un equilibrio entre estos dos polos, individuo y sociedad. Y por cierto que el equilibrio viene a establecerlo aquí el ordenamiento del individuo y la sociedad hacia Dios, que es lo absoluto y lo trascendente, tanto para aquél como para ésta. La polaridad "inmanencia-trascendencia" y la polaridad "contingente-absoluto" regulan y equilibran la polaridad "individuo-sociedad" en el orden moral social.

Facultades de Filosofía y Teología.
San Miguel, 7 y 8 de septiembre de 1951.





ADVERTENCIA SOBRE LA TERCERA EDICIÓN

Desde que apareció la segunda edición de esta obra, tanto la metafísica de la persona humana como la psicología y la sociología, han ido avanzando en diversas direcciones. Se han publicado valiosos estudios, que arrojan nueva luz sobre la realidad y los problemas de la persona y la personalidad.

En un primer impulso, tuvimos la idea de pasar a esta tercera edición los resultados más importantes de los recientes trabajos sobre la persona humana. Pero pronto vimos que, de hacerlo, aun con sólo una somera información y evaluación, la obra se extendería demasiado y corría peligro de perder o desdibujar la unidad de estructura y la claridad en la concepción total de la esencia y relaciones fundamentales de la persona. Hubiese resultado un libro diferente y preferimos por ello esperar la oportunidad de escribir otra obra en que se recojan y aprecien en su justo valor las más recientes teorías.

En realidad, nos parece que todavía sigue vigente en la problemática contemporánea el esquema, los análisis y las soluciones fundamentales que ofrecemos en esta obra, tal como quedó en la segunda edición. Por ello esperamos que siga siendo útil y la ponemos de nuevo en manos de no pocos estudiosos que nos instaron a reeditarla.

No querríamos, sin embargo, que los lectores dejasen de tener en cuenta *dos importantes observaciones.*

1. *Sobre el enfoque de la presente obra.*

Al escribirla insistimos, ante todo, en la base de "unidad" y "totalidad", como fundamento originario de la persona. Decimos "fundamento originario", porque es, a nuestro parecer, la estructura primera, metafísica-psicológica-ética-social, de la persona.

Este fundamento sigue siendo válido y confirmado por las modernas psicologías, por notables trabajos de la fenomenología y la metafísica de los últimos años.

Pero no desearíamos que este empeño en fundamentar la base originaria de la persona (un núcleo unitario y permanente, con unidad más perfecta, por ser auto-consciente) se interpretase en un sentido "estático".

En manera alguna queremos desconocer que "persona" y "personalidad" son esencialmente "dinámicas" también; que se hallan en continuo proceso. Conocemos y respetamos las tendencias más recientes (en particular de la psicología norteamericana) que ha realizado estudios tan estrictamente científicos sobre el comportamiento humano y el acento que colocan en el carácter esencial de "proceso dinámico" que es la persona [1].

Pero la realidad de este dinamismo y proceso no excluye, antes supone, el elemento "constancia", "unidad histórica", "totalidad" a través de los cambios, como los mismos psicólogos vuelven a reconocer.

Una consideración parecida deberíamos hacer si quisiéramos tener en cuenta la milenaria tradición de algunas escuelas orientales y, en particular, del budismo, el cual con su dogma del "no-yo", niega todo sujeto permanente, toda realidad individual, que sería simple ilusión, y reduce la persona a puro proceso de elementos siempre en cambio. Una vez más, sólo se ha considerado el aspecto de mutabilidad, cambio, proceso y dinamismo de la realidad humana. Fueron para nosotros de sumo interés las lecciones que en nuestra experiencia del mundo y de la filosofía del Oriente hemos adquirido en los últimos años, pero no podíamos insertarlas con nuevos y extensos agregados que hubiesen deformado el esquema de la presente obra. Ésta tenía que cumplir una etapa fundamental en el análisis de la persona humana, sobre la cual se podría ir avanzando ulteriormente

2. *Nuestros propios avances en la comprensión de la persona humana.*

Por nuestra parte, hemos continuado también en estos años el estudio de la persona humana, que sigue siendo, a nuestro parecer, el problema central del hombre y de la filosofía. Pero no es posible

[1] Una excelente revisión de la evolución del concepto de persona, en la psicología y filosofía de los últimos años, puede verse en la síntesis de M. Koch, que citamos en la bibliografía final.

incluir nuestras nuevas conclusiones en esta obra. Una adecuada exposición requería amplio espacio y por eso nuevos estudios con un plan y desarrollo propio, que en parte ya hemos publicado. Remitimos a ellos.

Aquí debemos recordar sólo dos de nuestros nuevos sondeos para llegar lo más al fondo posible en nuestra inquisición sobre la metafísica del hombre y de su núcleo esencial, la persona.

a) *El desarrollo de la filosofía in-sistencial.*

Nuestros trabajos publicados en estos años sobre "la esencia originaria del hombre" han tenido, como meta, descubrir y analizar la estructura más simple, primera y fundamental del hombre, su verdadero "arché", su estricto primer principio óntico, que origina y explica todas las demás estructuras metafísicas y psicológicas, y toda su compleja actividad, diríamos la historia o el drama total del hombre. Ya en 1948 señalamos esta "esencia originaria", como un "ser-en-sí" óntico que denominamos "in-sistencia". Aunque, cuando preparamos la segunda edición de esta obra, ya teníamos una visión bastante precisa de esta ulterior fundamentación del ser del hombre, preferimos no utilizarla en términos explícitos, esperando alcanzar mayor madurez de reflexión sobre ello. Sin embargo, podrán fácilmente ver los lectores que los amplios agregados hechos a la segunda edición, se basan en la concepción "in-sistencial" del hombre, aunque nos inclinamos en aquella oportunidad por abstenernos de esta terminología.

A su tiempo fuimos publicando los nuevos estudios, y, en 1958, la primera síntesis de conjunto en el libro *Más allá del existencialismo* (Filosofía in-sistencial).

Lo importante de estos análisis, en relación con el problema de la persona humana, es que ellos han llevado, según nuestra opinión, a mostrar *el fundamento último de la persona como tal,* es decir, que la estructura in-sistencial es el núcleo más esencial de la persona, aquello que fundamenta y de donde surgen todas las demás estructuras esenciales de la persona. En otras palabras, cuando decimos que el hombre es persona, señalamos una dignidad cumbre en el orden del ser; pero el trabajo metafísico aún no ha terminado: "persona" es un término todavía complejo, una esencia que incluye múltiples estructuras y resonancias, quedaba aún por descender al estrato más profundo de la esencia misma de la persona; este estrato más profundo y último, que arroja una luz más original sobre las clásicas estructuras de la persona, sería la "in-sistencia".

Es evidente que este ulterior enfoque exigía una nueva obra, complementaria de la anterior. El primer aporte está hecho en la obra citada con una exposición general. Preparamos ahora una segunda contribución, más directa, sobre la persona y el ser *.

Pero, para que no faltase en esta tercera edición una explícita referencia a este ulterior punto de vista, hemos agregado un breve capítulo al final de la metafísica de la persona: *la raíz última de la unidad ontológica perfecta del ser de la persona: la in-sistencia óntica.*

b) *Los aportes de la filosofía oriental.*

En segundo lugar, nos hemos interesado en estos últimos años por conocer los aportes de la filosofía oriental sobre la esencia del hombre. Éste aparece inserto en un horizonte de categorías y relaciones nuevas cuando se lo considera con una mentalidad budista, hindú, yoga, etcétera. Es, sin embargo, interesante comprobar que para los filósofos orientales, sigue siendo el hombre también el centro de la filosofía, al menos como el problema cuya solución la filosofía busca. Y que para esa solución la pregunta inquietante y urgente es justamente: ¿Cuál es el yo real por contraposición al yo ilusorio? O, en otras palabras, ¿cuál es la esencia originaria del hombre, encubierta por una supuesta y aparente esencia?

Pero como hemos dicho con anterioridad, no podíamos aquí entrar en diálogo con la filosofía oriental. Hemos estudiado con detención sus fórmulas acentuadamente antipersonalistas y entrado en contacto con sus esfuerzos vitales por superar el estadio ontológico de la experiencia personal [2]. Son esfuerzos imposibles, porque esta experiencia es inseparable del ser del hombre. Por eso nos han confirmado en la realidad de la unidad ontológica que muestran los análisis de esta obra, como base para cualquier interpretación de la experiencia humana.

* Este trabajo ha venido siendo diferido desde 1955, como ya indicamos en una nota del tomo I de esta colección de Obras, *Antropología filosófica in-sistencial* (p. 253), en el cual recogimos los tres trabajos más importantes sobre la filosofía in-sistencial. Esperamos ahora poder cumplir pronto con lo proyectado hace tantos años. Algunos aspectos del trabajo se adelantan en nuestras conferencias que va a editar el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades (Universidad Nacional de Córdoba), con el título *La esencia del hombre según las filosofías de Oriente y Occidente.*

[2] En nuestra obra *Filosofía budista*, Buenos Aires, 1967.

Sin embargo, es valioso también su acento en la más estrecha relación del hombre con el absoluto y el esencial dinamismo de la existencia humana, en la cual no puede señalarse ningún elemento propiamente "estático", "inerte". Pero este otro aspecto es, precisamente, el que hemos analizado en nuestras obras posteriores, acentuando el proceso esencial de la persona y su integración dinámica en la totalidad de la vida cósmica, en la totalidad del ser.

Buenos Aires, mayo de 1967.



INTRODUCCIÓN

1. *El problema.*

Entre todos los problemas que acosan al hombre los que más adentro le han llegado siempre son los *problemas humanos.* Y, ¡qué graves y qué urgentes se le presentan en cada momento al hombre *sus* problemas! Al hombre, hemos dicho, al hombre, como universal y como individuo, es decir en aquello que nos es común a todos como hombres, y en aquello que nos es propio a cada uno de nosotros. Por enumerar sólo algunos, cuánto no se habla, se escribe y se disputa de la cuestión social, de la cuestión de la paz y de la guerra internacional, de la cuestión económica e industrial, de la cuestión de la autoridad del Estado y de la libertad del individuo... Y todas estas y otras cuestiones más, agitan y alborotan a los hombres y a las naciones. Y de las palabras se viene a las manos, a las armas, a la guerra, y corre la sangre humana a raudales, porque los hombres no pueden llegar a una inteligencia acerca de los problemas humanos.

Si de los problemas de orden general pasamos a los que cada uno se ve obligado a plantearse a sí mismo como individuo en el curso de su vida, comprobará cada uno que no por ser particulares dejan de ser menos agobiadores. Las desgracias de familia; las dificultades económicas, sociales, morales; el continuo hallarse en el hombre una división, una lucha implacable, entre lo bueno y lo malo,

entre el mal y el bien, que desgarran su ser hasta lo más profundo y escondido; el deseo de felicidad, que se convierte siempre en una angustia y un tormento, porque nunca llega a poseerse la felicidad en que se desea descansar, y a la que nos empuja con fuerza irresistible todo nuestro ser, nuestra alma y nuestro cuerpo.

Pero he aquí que para la solución de todos estos problemas, es indispensable haber resuelto primero con la mayor claridad posible el problema de *la realidad del hombre mismo*. Si no sabemos qué es el hombre, cuál es su última realidad, ¿cómo podremos ensayar una solución acerca de los demás problemas humanos, que no se plantean sino en función del hombre mismo?

Con razón dice Max Scheler que "*la misión de una antropología filosófica* es mostrar exactamente cómo la estructura fundamental del ser humano explica *todos* los monopolios, todas las funciones y obras *específicas* del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las armas, las ideas de justicia y de injusticia, el Estado, la administración, las funciones representativas de las artes, el mito, la religión y la ciencia, la historicidad y la sociabilidad" [1].

[1] Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1936, 2ª ed., p. 128.

En una reciente obra adopta Juan Zaragueta un punto de vista coincidente, enfocando el estudio de los problemas filosóficos desde el horizonte de la vida humana: "... puesto que todo ser y todo conocer se nos dan en el ámbito de nuestra vida personal. Tomar ésta como punto de partida de la tarea filosófica es perfectamente lícito y hasta tiene sus ventajas desde el punto de vista crítico" *Filosofía y vida*. I: La vida mental. Instituto Luis Vives de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1950, Preámbulo.

En nuestro estudio *Filosofar y vivir* (La esencia de la filosofía) hemos propuesto también la posibilidad de construir toda la filosofía desde el mismo punto de vista (Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1948) Iniciamos dicho trabajo estudiando varios problemas fundamentales de la filosofía, desde la experiencia de la esencia originaria del hombre, en nuestra obra *Más allá del existencialismo. Filosofía in-sistencial*, Ed. Miracle, Barcelona, 1958. Esta obra, con dos trabajos más, ha sido reeditada (1978), como tomo I de esta "Colección", con el título *Antropología filosófica in-sistencial*.

Pero de todas las prerrogativas humanas la más característica, la que distingue al hombre de todos los demás seres y lo eleva sobre ellos es la *personalidad*. El ser el hombre una persona es la raíz que caracteriza y dignifica todo su ser. Con precisión escribe Santo Tomás de Aquino: "Persona significa aquello que es perfectísimo en toda la naturaleza"[3].

Nada, pues, más a propósito para que podamos aclarar nuestras ideas acerca del hombre y de sus problemas, que dedicar algún tiempo a estudiar qué es la personalidad humana en su más íntima esencia. Esto es lo que pretenden facilitar los siguientes estudios sobre la persona humana.

2. *La personalidad y las personalidades.*

James distingue en el hombre varias clases de *personalidades*. Aun en cada hombre podemos percibir su *personalidad material* (el yo material) formada por su cuerpo; su *personalidad social* (el yo social) formada por las relaciones que tiene con sus semejantes; su *personalidad espiritual* (el yo espiritual) constituída por sus actividades intelectuales y volitivas.

Y aun en el yo social, por ejemplo, se pueden distinguir otras personalidades: es diverso el hombre en su personalidad social con los extraños o con los superiores y en su personalidad social familiar; otra es la personalidad que reviste al hombre como juez, que como padre de familia, o como amigo que se divierte con sus amigos; su carácter, sus ademanes, sus palabras, adquieren modalidades diferentes, *personalidades* a veces opuestas, según el papel que en cada momento haya de representar en el teatro del mundo.

No es de estas personalidades de las que vamos a ocuparnos en el presente estudio.

[3] *Summa theol.*, p. 1ª, q. 29, a. 3, c. Y lo repite en otros pasajes. V.gr., "La manera de existir, propia de la persona, es la más excelente de todas". *De Pot.*, q. 9, a. 3.

Tampoco nos vamos a ocupar de *lo que comúnmente suele designarse como constitutivo de la propia personalidad de un hombre, como diversa de las personalidades de los demás.* La personalidad en cuanto se refiere a las diferencias de carácter o de manera de ser de los diversos individuos pertenece al estudio de la psicología diferencial, individual y colectiva, en que no vamos a entrar en este libro.

Aquí vamos a estudiar, por cierto, no aquello en que los hombres se diferencian unos de otros, no aquellas notas, estados, manifestaciones que son diversos en los diversos hombres y a veces en uno mismo, sino *lo que es esencial al hombre, lo que es esencial a la persona humana y que por lo tanto es común e igual en toda persona humana.* Aquéllas eran manifestaciones accidentales de la persona humana; en cambio, lo esencial de la persona humana la acompaña en todo momento.

No querríamos, sin embargo, que estas que llamamos manifestaciones *accidentales* de la persona humana se considerasen como problemas de importancia secundaria. Las hemos llamado accidentales porque no existen de la misma manera en cada hombre, y porque cada uno posee algunas de estas características y no todas se hallan en todos. En otras palabras, no acompañan todas *necesariamente* a cada individuo de la especie humana. Pero si, en tal sentido, no son *esenciales*, y no tienen por ello una importancia como la esencia misma, la tienen en realidad tan esencial como esta esencia para un estudio integral de la persona humana. Sobre todo en lo que se refiere a la ciencia práctica humana ese estudio es indispensable. Y es necesario notar que el conocimiento del hombre se dirige, ante todo, a ordenarlo en su vida, y tiene, por ello, un carácter final práctico.

Las personas humanas no han sido fabricadas en serie. Cada persona humana tiene características "esenciales", *comunes* con las demás personas humanas; pero, además,

posee el privilegio de una *individualidad*, de ser única e irrepetible, como individuo: además del estatuto universal, la "persona humana" posee el estatuto individual "*tal* persona humana"; no puede haber oposición entre ambos: lo individual está apoyado en lo universal, pero no puede reducirse sólo a lo universal; o mejor dicho, lo universal, en cada caso se aplica y se concreta de una manera característica, única en la individualidad. Hay que evitar, pues, el peligro de una rígida universalización, sin margen para las diferencias individuales.

Como veremos, una de las conclusiones que el estudio de la persona humana en sus aspectos esenciales nos va a imponer es la de su *esencial individualidad*. Y, aun cuando no podemos detenernos en el análisis de las diversas individualidades, porque ellas son infinitas, debemos, no obstante, establecer la ley de que la individualidad existe en cada caso y que debe ser tenida en cuenta para la aplicación y comprensión de las leyes universales o esenciales en relación con cada individuo.

Modernamente se ha ampliado y sistematizado el estudio de las diferencias entre los individuos humanos, y se ha acentuado la importancia de este aspecto, tanto en lo que se refiere a la parte orgánica como a la psicológica y a la espiritual. En la imposibilidad de crear una ciencia para cada individuo, se ha estudiado más bien la diversidad de grupos comunes, en que se pueden clasificar a los individuos humanos, descendiendo ya a un plano más inferior de la pura universalidad humana. Quien desee estudiar estos problemas puede consultar las obras especializadas al respecto [3]. Nuestra misión es aquí, como hemos indicado, el estudio de la esencia de la persona humana, en cuanto tal. Deseamos, no obstante, repetir que esa misma

[3] Entre los modernos estudios sobre el tema recomendamos la obra de Nicola Pende: *La ciencia moderna de la persona humana* (Biología, psicología, tipología normal y patología, aplicaciones médicas, pedagógicas y sociológicas),

esencia nos pone en la necesidad de tener en cuenta muy en especial el aspecto *individual por esencia de cada persona humana.*

Pero podremos comprobar con facilidad que el resultado de nuestro estudio ilumina todos los demás aspectos y manifestaciones individuales y accidentales; éstas dependen y brotan de lo esencial de la persona humana, son como radios que parten del mismo centro. Por eso, al iluminar este centro, aparecen también ellas iluminadas de repente con luz penetrante, que a la vez las aclara, las explica, las ordena y las dirige en su actuación. Sobre todo veremos las proyecciones maravillosas de la personalidad metafísica sobre los problemas humanos más urgentes, cuales son los problemas morales, tanto individuales como sociales.

3. *¿Qué es la personalidad humana?*

Personalidad es aquella propiedad, cualidad, aquel X, aquello, sea lo que fuere, en virtud de lo cual podemos decir de un ser que es *persona.*

---

versión castellana de los Dres. Donato Boccia y Vicente A. Franco, Editorial Alfa, Buenos Aires, 1948.

En esta obra se hallan sintéticamente expresadas por un especialista, como Pende, las conclusiones de la estructura somática y psicológica humana. Respecto de la psicología individual, Pende ha aportado su teoría de la *biotipología humana individual.* Este estudio pertenece, como él indica, "al «aspecto concreto biopsicológico», o como lo llaman algunos filósofos modernos, «existencialista» de la persona. Éste se refiere al hombre como individuo que vive y coexiste con otros hombres, al hombre como complejo de procesos vitales, que varían dentro de amplios límites, de hombre a hombre, por el triple grupo de influjos y motivos: *razones hereditarias, razones ambientales* y *actos de su libre voluntad,* tres grupos de motivos de las variaciones individuales y de la personalidad físicopsíquica o del biotipo individual, tal como yo me expresara en la ciencia que he llamado *Biotipología humana* (Milán, 1943, *Trattato di biotipologia humana*). La biotipología humana es *la ciencia de la totalidad de la persona dinámica, fenoménica y concretamente considerada en sus variaciones de individuo a individuo*" (ps. 363-364). Como se verá a través de la lectura de este libro, insistimos con frecuencia en la necesidad de considerar estos valores individuales y concretos; en especial en la primera parte, sobre la personalidad psicológica, los tenemos muy presentes.

Y ¿qué es una *persona*?

Todos sabemos que, etimológicamente, la palabra *persona* viene del verbo latino *personare*[4], que significa *resonar, sonar a través de*; que esta acepción etimológica proviene de la costumbre del teatro clásico, de caracterizar a los actores con una máscara o careta con que se distinguía a los diversos personajes: "la reina", "el señor", "el esclavo"; la voz del actor *resonaba* a través de la máscara, "*personabat*", de ahí el nombre de *persona*; todos sabemos también que de este significado *teatral* pasó, sin olvidarse de su origen, al *derecho romano*; *persona*, en el teatro, era la *representación* de alguna clase, o figura mítica, "Medea"; o categoría humana, "el esclavo"; *persona*, en el derecho romano, era quien tenía su *representación* ante la ley; en otras palabras, un *sujeto de deberes y derechos*, según la conocida definición jurídica de la persona. Para esta concepción los extranjeros, *barbari*, o los esclavos, no eran personas. El amo podía disponer de un esclavo, aun de su vida, con la misma libertad con que hoy se puede disponer de cualquier objeto propio, de cualquier animal doméstico.

Después, principalmente por el influjo de la naciente Iglesia Católica, que propiciaba la igualdad específica de todos los hombres, el término *persona* se aplicó a *todos los individuos de la raza humana*, significado que conserva en la actualidad el lenguaje común.

Los filósofos modernos reservan con unanimidad el término persona para el hombre, entre todos los seres que

[4] "Estudios más recientes y profundos (Meillet) hacen arrancar sus raíces del etrusco *phersu*, máscara teatral. Así se evita la objeción sacada del cambio de cantidad, difícilmente explicable, de la sílaba so, larga en *persona*, y breve en *personare*. En el griego la palabra *prósopos* sufrió una evolución paralela, de máscara a persona, en la acepción moderna del término". Nota del P. L. Franca, S. J., en su obra *A crise do mundo moderno*, Río de Janeiro, 1941, p. 154, nota 157, trad. de la 2ª ed. brasileña por el P. Andrés Cafferata, S. J., Edit. Cultural, Buenos Aires, 1944, t. II, p. 9.

existen en este mundo visible; aunque algunos no admiten que todos los hombres sean personas, v. g.: no lo son, según ellos, los niños que no tienen uso de razón, los amentes, los degenerados. Pero dejando aparte estos casos particulares (de los que a su tiempo hablaremos), podemos decir que es lo mismo *hombre* que *persona humana.* La distinción entre la *naturaleza singular* y la *personalidad*, solamente podremos exponerla con claridad más adelante.

Y ahora que ya conocemos la cosa, es decir, aquello a lo que responde al término oral y mental de "persona"· ahora que tenemos ya ante la imaginación, ante el pensa miento y ante los ojos, más aún, dentro de nosotros mismos, en lo más íntimo de nosotros, el objeto que le corresponde, vamos a estudiarlo.

4. *Determinación del método.*

Todos los aspectos de la personalidad humana podemos reducirlos a tres fundamentales: *el aspecto psicológico, el aspecto metafísico* y *el aspecto moral*;

el primero comprende la descripción y explicación *inmediata* de las realidades que integran nuestra persona;

el segundo, la descripción y explicación *última* de las mismas realidades;

el tercero, la explicación de los problemas morales que se ofrecen a la persona humana; explicación que descansa en última instancia sobre la concepción metafísica de la persona.

Es evidente que, si seguimos la *dirección ontológica* de los problemas, deberíamos estudiar primero la personalidad metafísica, el origen de toda realidad humana. La metafísica ha sido por esta razón llamada por Aristóteles y Santo Tomás la *ciencia arquitectónica* del saber humano, porque dirige a todas las demás ciencias[5].

[5] Cfr. Aristóteles, *Met*, 1, I, cc. 1, 2 y 3; S. Tomás, *In Met. Arist.*, 1, I, lect. 2ª: "Luego dicha [ciencia] es la primera, o la arquitectónica respecto de todas las demás". Cfr. también *In I Eth.*, 1, 2

Pero es necesario insistir (e insistimos, porque en este particular se ha achacado a la metafísica escolástica con demasiada frecuencia un vicio fundamental de metodología); es necesario insistir en que la metafísica, no es una ciencia puramente deductiva, puramente *a priori*. Construir una metafísica *a priori* es como pintar el retrato de una persona sin haberla visto nunca. La ciencia metafísica es una ciencia de la realidad. Por eso no puede ser adquirida sin un previo contacto (mediato o inmediato) con la realidad. Hablar de contacto con la realidad, es hablar de un conocimiento *a posteriori*, experimental. Recordaremos que para un escolástico no hay conocimiento intelectual, sin previo conocimiento sensitivo. Ni siquiera después de justificados los primeros principios metafísicos (para los que basta ciertamente una experiencia que espontáneamente realizamos y con suma facilidad) puede el metafísico desentenderse de un contacto ininterrumpido con el mundo real: querer construir por propia cuenta una metafísica *more geometrico*, a lo Descartes o Spinoza, es encerrarse con unos principios, en el castillo de marfil de la razón, y exponerse a dar algún paso en falso, que desvíe, en último término, el curso del raciocinio hacia los mayores absurdos. El mundo real es demasiado complejo para dejarse aprisionar por el puro razonamiento discursivo, librado a su propia suerte: sobre todo, tratándose de una razón tan limitada en su capacidad, y tan entorpecida en su actividad por cansancio, distracciones y pasiones.

El método en metafísica debe ser mixto: inductivo y deductivo a la vez. Debe armonizar el conocimiento racional y el experimental, y correr siempre sobre ellos, como sobre el par de rieles necesario para nuestra locomoción intelectual. Sería fácil demostrar que éste ha sido el método de los grandes genios de la escolástica, dentro de ciertas preferencias (nunca *exclusivas*) por uno o por otro método, según las aficiones y el carácter de cada filósofo.

En nuestro caso es más necesario que en ningún otro. Partiremos de los datos experimentales para llegar a lo íntimo de la realidad humana. El orden que debe seguir nuestro conocimiento es, por tanto, inverso al orden ontológico; nosotros no podemos llegar hasta las raíces mismas del ser, sino a través de su actividad por la cual y en la cual se nos hace patente. Ahora bien, para llegar al fondo mismo de la persona humana, debemos atravesar una extensa zona, la de su actividad consciente, que es precisamente del dominio de la psicología. Para conocer la persona metafísica, estudiaremos primero la persona psicológica. Así iremos caminando durante toda nuestra investigación por terreno firme y sólido, apoyados en los hechos, en la realidad.

PARTE PRIMERA

LA PERSONALIDAD PSICOLÓGICA

ANÁLISIS DE LA PERSONALIDAD PSICOLÓGICA

I. LOS HECHOS

Vista de conjunto: Diferencia fundamental entre el ser-objeto y el ser-persona

¿Qué es el hombre? ¿Qué es la persona humana? ¿Qué es aquello por lo cual yo soy una persona humana?

Las respuestas filosóficas a estas preguntas son sumamente variadas y contradictorias.

El Dr. Hans Pfeil, en un pequeño libro dedicado a estudiar las concepciones modernas del hombre: *El hombre en el pensamiento de nuestro tiempo* [1], resume en las siguientes categorías las principales opiniones:

1) El hombre es *sólo conciencia.* Así, desde Descartes hasta Edwin Hans y Ernest Mach, pasando por los sensistas ingleses Berkeley, Hume, y por los idealistas alemanes Kant y la tríada idealista Fichte, Schelling, Hegel... Según estos filósofos, el hombre se reduce a pura conciencia; conciencia que se integra a un orden superior, a una conciencia universal, desembocando así en el panteísmo. Pero, por otra parte, al admitir que cada individuo es una participación de la conciencia universal divina, resulta que

[1] Hans Pfeil, *Der Mensch im Denken der Zeit,* Schöningh, Paderborn, 1938, ps 10 y 11. Hans Pfeil fue profesor en la universidad de Würzburg.

cada individuo lleva en sí mismo la autonomía propia de tal conciencia, cada individuo es para sí mismo su ley. De estas premisas nació en gran parte el individualismo y el liberalismo modernos.

2) Otra concepción del hombre es la positivista y materialista: El hombre no es más que *materia* y es imposible pensar en un elemento supramaterial como constitutivo del hombre. La materia ha ido evolucionando, tomando cada vez formas más complicadas, y el hombre sería el último resultado de esta evolución maravillosa. No se distingue de los animales sino una organización más perfecta. Tal ha sido la concepción materialista y positivista que dominó las postrimerías del siglo pasado. Sus principales representantes son Feuerbach, Darwin, Haeckel. Las aplicaciones prácticas sociales de estas concepciones han corrido por cuenta del marxismo y del bolcheviquismo.

3) El hombre es *solamente vida*. Es la concepción defendida principalmente por Nietzsche, y que vino a ser la filosofía predominante en Alemania, entre los nacional-socialistas.

4) El hombre es una *esencia espiritual*, una persona. Esta concepción ha sido proclamada por los escolásticos, por gran parte de la filosofía no escolástica, y por la moderna corriente existencialista, en sus mejores representantes.

El hombre como un ser puramente material; el hombre como un ser que es pura conciencia; el hombre como un fenómeno vital que se desarrolla según sus leyes necesarias; el hombre como una esencia espiritual; he aquí las cuatro concepciones principales que pretenden explicar la esencia misma de la persona humana.

¿Cuál de estas concepciones es la verdadera?

¿Cuál responde a ese objeto que designamos cuando decimos *hombre*? Lo comprenderemos mejor comparando al hombre con los demás seres.

Echando una mirada a todos los seres que conocemos, advertimos que están escalonados en su perfección ontológica, en su valor intrínseco. Una piedra, un granito de arena, todo cuanto pertenece al *reino mineral* tiene sus perfecciones, sus valores, sus maravillas, que nos describen las ciencias físico-químicas y naturales; pero carecen de esa fuerza misteriosa y sabia de la semilla de trigo, que se convierte en una plantita delicada, que luego se robustece y se desarrolla y hace brotar una airosa espiga: es la *vida vegetal*. A su vez, la matita de trigo no puede compararse con el travieso gorrión, que se traslada vertiginosamente de un sitio a otro, prepara su nido, escoge su comida. Éste encierra una perfección mayor: la *vida animal*. ¡Qué de perfecciones, qué abismos de maravillas oculta en su organización y en su desarrollo un cuerpo animado! Sin embargo, sobre todos estos seres sobresale, ocupando un puesto singular en el universo, *el hombre*; y ocupa el hombre ese puesto singular en el universo, precisamente *porque es persona*. ¿Qué es aquello por lo cual el hombre *por su esencia* se diferencia de la piedra, de la planta, del animal?

Por su morfología, el hombre representa un subgrupo dentro de la rama de los vertebrados mamíferos; por sus rasgos se diferencia específicamente ya sea por la marcha recta, por el extraordinario desarrollo del cerebro y por otras diferenciaciones que le dan su lugar propio dentro del reino natural. Sin embargo, por estas características el hombre está muy cerca de los animales, casi diríamos que está dentro del reino animal, y como hace notar Max Scheler, de quien tomamos esta descripción: "desde el punto de vista morfológico, fisiológico y psicológico es incomparablemente más parecido a un chimpancé, que el hombre y el chimpancé a un infusorio"[2]. Sin embargo, hay algo por lo cual el hombre se opone del modo más riguroso al con

[2] *El puesto del h. en el cosmos*, p. 14, ed. citada.

cepto simple de animal, aun al de los animales más perfectos y próximos al hombre. Esto es lo más característico, lo más específico del hombre y el principal objeto de nuestro estudio.

Nada más apropiado para que lleguemos a darnos cuenta de la singular esencia del hombre, que una visita al Zoológico y una comparación entre el modo de ser y de obrar de los animales y el del hombre. Aun los animales más perfectos viven siempre respondiendo a las incitaciones externas del medio que los rodea. Su actividad, sus movimientos, sus reacciones se hallan determinados, condicionados, por el marco de las cosas externas que están cerca de ellos: los árboles del paisaje, los otros animales; en su interior están determinados por el instinto irresistible de la conservación de la vida y prolongación de la especie.

En otras palabras, podemos decir que el animal vive *sumergido en el mundo exterior que lo rodea*, su atención está siempre *fuera de sí*, vive *en* las cosas. ¿Esto por qué? Porque *en sí mismo* no tiene ningún objeto donde vivir. El animal que conoce el mundo externo; el animal, para quien las cosas que lo rodean son objetos de conocimiento, no es objeto de conocimiento para sí mismo; y así vemos que cuando el animal no tiene ninguna excitación externa, ni tampoco ninguna función vital que ejercitar, ¿qué es lo que hace? Duerme. El hombre, en cambio, cuando no tiene ninguna cosa externa que contemplar, tiene todavía un lugar donde refugiar su pensamiento, que es *en sí mismo.* El hombre puede *ensimismarse*, como suele decir gráficamente Ortega y Gasset, porque el hombre tiene un *en sí* donde habitar, cosa que no tienen los animales. Éstos siempre viven *en otros*, siempre están *alterados*; el hombre en cambio, no sólo puede *alterarse*, sino que puede también *ensimismarse.* Esta propiedad característica del hombre es fundamentalísima, porque nos da una clave para descubrir su naturaleza. Los escolásticos llamaron ya de

antiguo a esta facultad de volverse el hombre sobre sí mismo *reflexión*. Y Santo Tomás, subrayando el fenómeno, que no había dejado de observar, lo llama *reditio completa*[3], vuelta completa de la inteligencia sobre sí misma. Y observa el mismo Santo y filósofo, que esta capacidad de reflexión total sobre sí mismo, sólo puede ser propia de un principio simplicísimo o sea de orden espiritual[4]. Sólo un espíritu puede decir: *yo*.

Pero no sólo puede entrar dentro de sí mismo, quedándose *más acá* del mundo que lo rodea, sino que puede saltar afuera del medio que lo rodea y puede ir *más allá infinitamente más allá*. Es natural que hablamos de un ir o quedarse por la *intencionalidad*, es decir, por la conciencia. El animal no puede conocer sino aquello que está en el medio ambiente que tiene al alcance de los sentidos. Sólo conoce estos árboles, esta casa. El hombre, en cambio, traspasando el ambiente material que lo rodea, conoce *todos* los árboles, *todas* las casas, de alguna manera, porque puede formarse la *idea* de árbol, la *idea* de casa, la que representa *todos* los árboles, *todas* las casas posibles. Esta idea sobrepasa los límites del tiempo y del espacio; es supratemporal, supraespacial, porque la representación de árbol en general que yo tengo, no sólo conviene a este o aquel árbol que está aquí o allí, sino que prescinde de su localización, tanto en el espacio como en el tiempo, pres-

[3] "Illa, quae sunt perfectissima in entibus, redeunt ad essentiam suam *reditione completa*". *De ver.*, I, 9.

[4] "Sin embargo, es necesario tener presente que la vuelta hacia la propia esencia de que se trata en el libro *De causis*, no significa otra cosa sino la subsistencia de la cosa en sí misma. Porque las formas que no subsisten en sí mismas [las formas materiales] están como derramadas sobre lo otro, y en ninguna forma replegadas sobre sí mismas; pero las formas que subsisten por sí mismas [espirituales] de tal manera se vierten sobre las otras cosas, perfeccionándolas, o influyendo en ellas, que permanecen en sí mismas por su naturaleza". *De ver.*, II, 2, ad. 2. Es interesante, a este respecto, la l. 15 del libro *De causis*, con el comentario de Santo Tomás.

cinde de la materialidad del árbol, si alto, si grueso, si con fruto, si estéril.

Esto equivale a decir que esta idea es de carácter *espiritual, inmaterial.* Junto a ésta, forma el hombre todavía otras representaciones más espirituales aún, más intemporales, como son la idea de *la bondad,* de *la belleza en sí misma,* de *la justicia, del derecho,* de *la divinidad* y de *la religión.* Todas estas representaciones, de claro contenido *inmaterial,* ponen un abismo entre la concepción puramente materialista o vitalista del hombre y la realidad misma de la persona humana. En ésta, el espíritu se revela, aparece, se manifiesta irreductible por su *esencia* superior a toda clase de actividades puramente materiales. La existencia del espíritu (como la existencia de la vida y de la materia misma) pesarán siempre sobre toda *filosofía materialista* y sobre toda *filosofía vitalista* como tres interrogantes sin respuesta alguna posible. Ni una ni otra pueden explicar al hombre. El hombre es por su esencia *una realidad de orden espiritual.*

Pero una vez que hemos hallado aquello en que consiste la esencia del hombre, la conciencia de sí mismo, por la que puede decir "yo", debemos dar un paso más, investigando las características esenciales de ese *yo,* tal como se nos representa en los datos inmediatos de nuestra conciencia. Y entramos ahora de lleno en la descripción de lo que entendemos con la generalidad de los autores por *persona psicológica.*

A) *EL YO-PSICOLÓGICO*

1. *Hacia el "yo-psicológico".*

Personalidad psicológica es, según La Vaissière, "el sistema psicológico formado por todas las sensaciones, imágenes, afectos, tendencias referidas de hecho o que pueden serlo al *yo* psicológico"[1]. Más precisamente conoceremos lo que es la personalidad psicológica analizando sus manifestaciones.

El "*yo-psicológico*" y el "*yo-ontológico*". Es frecuente entre algunos psicólogos la distinción entre el "yo" y el "mí", "*moi*" y "*je*". Cualquiera que pueda ser el objeto de mi pensamiento, *yo* tengo al mismo tiempo que pienso, conciencia de *mí*, de mi *existencia personal*. Es el "yo" que tiene conciencia de este "mí", hasta el punto de que mi personalidad total aparece como doble, siendo a la vez el sujeto conocedor y el objeto conocido. Es necesario distinguir estos dos aspectos de la conciencia, que nosotros llamaremos por abreviar, el "yo" y el "mí"[2]. E. Baudin, en su

[1] "Ese «yo» es «un ser que siente y que piensa, que se considera como una unidad indivisa e indivisible [...] sustentáculo de los diferentes hechos psicológicos, idéntico a sí mismo bajo su multiplicidad» ". *Principios de psicología experimental*, trad. de F. Palmés, S. J., Barcelona, Subirana, 1924, p. 342. Los lectores observarán que lo que el P. La Vaissière llama "yo-psicológico", denominamos más adelante en este trabajo "yo-ontológico-psicológico".

[2] Usamos esta denominación refiriéndonos al centro de origen de los actos, que, como después veremos, es un sujeto de orden sustancial. La terminología no es siempre concorde en los autores y de ello se originan no pocas confu-

Cours de psychologie, desarrolla esta concepción de James: "De la misma manera que nosotros hemos debido distinguir dos sentidos de la palabra conciencia y discernir la conciencia objetiva, o el conjunto de hechos psíquicos, de la conciencia subjetiva o función de su conocimiento, de la misma manera, decimos, debemos nosotros señalar dos sentidos de la palabra «yo». Significa desde luego en el sentido amplio el conjunto de los hechos psíquicos personalizados, lo que la hace sinónima de conciencia objetiva. Éste es el sentido en que se opone el «yo» al «no-yo». Significa también en sentido más estricto la personalidad de estos hechos, el principio que los posee y los conoce.

---

siones. Es necesaria una revisión del sentido que tienen los términos más usados en filosofía, como son: *ontológico, metafísico, físico, real, lógico, psicológico.* Como ejemplo de la confusión a que aludimos, puede verse en muchos tratados de filosofía escolástica la división de la distinción en *lógica o metafísica* (!), y en *real o física.* (Véase, por ej., Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Herder, 7ª ed., 1937, nº 119, 2. Es terminología corriente en muchos autores. Entre los no escolásticos, el significado es todavía menos definido). Como se ve, aquí se identifica lo *lógico* con lo *metafísico*, y se excluye de lo *real* lo *metafísico*; como si lo metafísico no fuera *distinto de lo lógico*, y *sumamente real.* Creemos que serviría a la claridad restituir a los términos su significado más propio, y reservárselo siempre. Tal significado es, a nuestro parecer:

Lógico es lo que se refiere al pensamiento en orden a que "*ordinate, faciliter et sine errore procedat*" (S. Thomas, I, Analy. post., 1).

Real es lo que se refiere a las cosas mismas, la cosa en sí.

Metafísico es lo que trasciende la experiencia sensible.

Físico es lo que puede ser percibido por la experiencia sensible.

Ontológico lo que se refiere al ser en sí mismo. Según su etimología abarca todas las manifestaciones reales del ser y se identifica con lo real. Pero el uso lo ha restringido, según la definición aristotélica de la *próte philosophía* al ser en cuanto ser, y a sus leyes y divisiones más generales, reservándolo más bien para el orden *metafísico.*

Nótese que *ontológico* significa propiamente el orden de la *ciencia* del ser; por tanto es inexacto hablar del "orden ontológico" refiriéndose al orden real; más bien debería decirse "óntico"; pero el uso le da el sentido que pusimos al principio.

Psicológico lo que se refiere al alma, en cuanto tal, su naturaleza y actividad

Supuesto este significado, hablamos de manera indistinta del "yo-ontológico" y del "yo-metafísico", entendidos en el mismo sentido.

Hay, por lo tanto, lugar a distinguir un «yo» objeto y un «yo» sujeto. Un «yo» poseído y un «yo» que posee. Un «yo» conocido y un «yo» que conoce".

Estos dos aspectos de la conciencia humana nos dan por lo menos una distinción preciosa que debemos retener. Es la distinción entre lo *variable* y lo *permanente* en el "yo". Distinción entre el "yo" psicológico y el "yo" ontológico.

El *yo* psicológico o la personalidad psicológica es, con toda propiedad, *el conjunto de actos*, que aparecen en mi conciencia. El *yo* ontológico es aquello que en mi misma conciencia aparece como *apropiándose* todos estos actos; eso que dentro de nosotros dice a cada paso: este pensamiento es *mío*, ésta es *mi* emoción, *yo* quiero, etc., y que aparece como el soporte de todos estos actos. El *yo* psicológico, o la personalidad psicológica, es el objeto de la psicología científica; *está bajo el dominio directo de la experiencia interna y externa* y de él se ocupa generalmente la *psicología experimental*. Véanse, por ejemplo, las primeras palabras de Ribot en sus tratados *Les maladies de la personnalité*, p. 1, o *Les maladies de la volonté*, p. 3: "La experiencia interna y externa es nuestro único objeto; sus límites son nuestros límites. Tomamos aquí los actos de la voluntad a título de hechos con sus causas inmediatas, es decir, los motivos que las producen, sin investigar si estas causas suponen otras causas hasta el infinito... Como toda otra ciencia experimental, la psicología debe prohibirse rigurosamente toda investigación relativa a las causas primeras", que pertenecen al dominio de la metafísica.

Describamos la esencia del *yo psicológico*. Por fortuna en este punto las investigaciones de los psicólogos son convergentes, casi diríamos unánimes. Seguimos en nuestro estudio, para la comprobación de los hechos, en que se nos manifiesta el yo-psicológico, a psicólogos de todas las es-

cuelas: James[3], Wundt[4], Hamelin[5], Fröbes[6], Jaspers[7], Baudin[8], Dwelshauvers[9], Krüger[10].

2. *Fenomenología del "yo-psicológico".*

Entendemos por fenomenología del yo-psicológico el conjunto de propiedades con que éste se nos manifiesta[11].

Es evidente que no pudiendo nosotros conocer el psiquismo humano sino ante todo a través de la conciencia, es por el estudio mismo de los datos inmediatos de la conciencia psicológica por donde debemos comenzar. Ahora bien, la conciencia presenta, en cuanto se refiere a nuestro estudio, los siguientes caracteres, que con pequeñas variantes hallamos infaltablemente registrados por todos los psicólogos, prescindiendo de ulteriores afirmaciones acerca de los hechos.

3 W. James, *Précis de psychologie,* trad. p. E. Baudin y G. Bertier, Rivière, París, 1932, p. 227.

4 W. Wundt, *Compendio de psicología,* trad. de S. González Alonso, Madrid, s. f., v. g.: ps. 432-437, al establecer sus *Leyes psicológicas de la relación.*

5 O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation,* Alcan, París, 1925, c. V. párr. 2, ps. 235 y sigs.

6 J. Fröbes, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie,* Herder, Freiburg i. B., 1932. Hemos entresacado las citas de la traducción española: *Tratado de psicología experimental,* traducción al castellano de la tercera edición alemana por José Menchaca, S. J., Razón y Fe, Madrid, 1934.

7 K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie,* Dritte Auflage, Springer, Berlín, 1923.

8 E. Baudin, *Cours de psychologie,* J. de Gigord, París, 1937-1938.

9 G. Dwelshauvers, *Traité de psychologie,* Payot, París, 1928.

10 Cfr. la nota 4 de p. 57 y el estudio que más adelante hacemos del estructuralismo de Krüger.

11 Para evitar confusiones debemos observar que no usamos el término "fenomenología" en el sentido estricto a que desea circunscribirlo Husserl, esto es, examen de los "puros modos de conciencia" de los objetos trascendentes, o esencias, acerca de cuya existencia real se suspende toda afirmación.

Insistiendo en el significado etimológico de la palabra, entendemos por fenomenología del yo-psicológico el tratado o descripción de las *manifestaciones —phainómenon— esenciales del yo-psicológico,* es decir, de las manifestaciones o fenómenos propios a todos los yo-psicológicos, *haciendo abstracción* de las particularidades de cada uno. Como se ve, tratamos de "manifestaciones objetivas de la esencia del yo", y no de "puros modos de conciencia".

1) *Identidad: El "yo" y el "no-yo".*—El hombre es un individuo. Nosotros percibimos en los seres externos una distinción entre sí, por la cual sabemos que este ser no es aquél, y que dos seres, por ejemplo, dos personas, aunque sean muy parecidas hasta el punto de no poderlas distinguir una de otra, como sucede a veces con los hermanos gemelos, son *dos* individuos, de los que el uno es un ser completamente separado del otro. Pero esta percepción de los objetos externos, supone la percepción de nuestra propia individualidad consciente de sí misma, o sea, del yo; y es sin duda en nuestra propia individualidad, donde tiene su fundamento nuestro concepto original de individualidad en general. Lo adquirimos por una percepción fundamental de nuestra conciencia, *la percepción del "yo" como opuesto al "no-yo".* Jaspers[12] la coloca, por cierto, en primer término y es muy apropiada la situación, pues sería imposible todo otro hecho de conciencia sin previa percepción de la individualidad propia como de un ser independiente y distinto de los demás.

La conciencia de sí mismo opone a cada uno a los demás seres y por ella se percibe como un individuo distinto de todo lo que es externo y de todo lo que es otro, aun cuando sea interno. Jaspers refiere el caso del P. Surín, conocido en la historia de la ascética cristiana por los fenómenos sobrenaturales que lo distinguían. En él *aparecen* como dos sujetos en el mismo ser, como dos "yo", como dos individuos. Pero —dice el mismo Jaspers— aun tomando al pie de la letra las palabras mismas del "Poseso", debemos confesar que él percibe su individualidad como distinta *del otro* sujeto, que actúa dentro de su mismo ser.

Es, pues, un hecho de conciencia empírica, comprobado unánimemente por los psicólogos, la percepción de una distinción irreductible entre el "yo" y el "no-yo".

[12] K. Jaspers, ob. cit., p. 72.

2) *Actividad consciente.* — De inmediato percibimos nuestra vida psíquica, como un conjunto de actos o de funciones, como un continuo flujo vital, una corriente de sensaciones y percepciones, de ideas y recuerdos, de afectos y deseos. Nuestro psiquismo no se parece a las aguas de un lago tranquilo, sino a un manantial, que brota sin interrupción lleno de vida y dinamismo de las entrañas de la tierra.

Esta actividad, que atribuimos nosotros en parte a seres inferiores, goza en el hombre, por la conciencia del "yo", de una cualidad, irreductible a las cualidades de otros organismos. Es la de la *trasparencia.* Es un ambiente lleno de luz y claridad aquel en que tienen lugar todas las vivencias de nuestra conciencia, tal como aparecen en el primer plano.

Decimos *en el primer plano,* porque la luz va desapareciendo crepuscularmente hasta que se llega a una franja donde la trasparencia y la lucidez propia de la conciencia es casi imperceptible. Pero ese llamado primer plano de la conciencia goza de una trasparencia de que no podemos dudar.

3) *Unidad-totalidad.* — Esta actividad de la conciencia no es como una multitud disgregada. Entre los diversos elementos de la conciencia existe un lazo invisible que les hace aparecer como una sola e indivisible actividad; *aparecen unificados.* En otras palabras, los fenómenos psíquicos representan sin excepción. el sello de *la unidad.* Nada más reconocido por los psicólogos de todas las tendencias. El yo psicológico, tal como aparece en la conciencia, no es mero agregado de fenómenos psíquicos independientes entre sí. Todos tienen un sello propio, que los manifiesta como pertenecientes a una misma y determinada conciencia; y por el que se distinguen de toda otra actividad psíquica, que no pertenezca *al mismo* yo psicológico.

Ese sello propio de todos los actos de un mismo yo consiste, sin duda, en que los tales aparecen formando parte de un sistema organizado, que tiene sus características propias. El yo psicológico no es la simple suma de actos o funciones del alma, sino que incluye todas esas funciones "*influyéndose unas a otras*, como lo hacen ya las funciones fisiológicas, y además lo que éstas no alcanzan, *interpenetrándose* unas con otras. Son todas esas funciones *controladas*, unificadas, organizadas"[13]. De aquí que el yo psicológico sea a la vez designado como *unidad* (*Einheit*) y como *totalidad* (*Ganzheit*). "La totalidad que es la vida del cuerpo la llamamos en lo espiritual la *personalidad*"[14].

Dwelshauvers expresa la misma realidad *unidad-totalidad*, con el concepto de *síntesis*: El "*yo* es la expresión de una síntesis integral de nuestra actividad psíquica. A ella cooperan memoria, afectividad, pensamiento, libertad. ¿Se dirá con Hume que el «yo» podría ser un cierto enlace permanente entre series de representaciones? Pero este género de sucesión no constituye una unidad, cuando precisamente el «yo» es por esencia unidad sintética. El mismo Hume reconoció que su explicación no constituía la última palabra"[15].

Examinemos, v.gr., una clase de nuestras actividades personales, por ej. el gusto; el gusto es tal vez una de las cosas en que más se diferencia una persona de otra; por algo se dice que de gustos no hay nada escrito. Ahora bien, si observamos nuestra manera de obrar y la de los demás, veremos que todos tenemos algo de originalidad en nuestro gusto, y que eso de originalidad en nuestro gusto y en nuestras preferencias caracteriza toda nuestra actividad, toda nuestra manera de ser. En otras palabras, *totaliza*,

[13] E. Baudin, ob. cit., p. 133.
[14] K. Jaspers, ob. cit., p. 24.
[15] Ob. cit., p. 650.

unifica nuestra personalidad. "Aun el más gregario, el más servil entre nosotros (por muy pobre que sea), tiene su modo propio de sentir, como tiene entre sus semejantes su manera propia de querer y de obrar". "Cada uno de nosotros tenemos en toda clase de materia nuestros autores predilectos; y en sus mismas obras hay piezas y pasajes que a uno le gustan más que las demás. En cada una de estas elecciones espontáneas se trasparenta su *yo*, su reacción propia. Hasta en los más sencillos y hasta en los más incultos se la encuentra. ¿No la hallamos, por ejemplo, en la crítica que una mujer hace del peinado o de la toilette o del mobiliario de su vecina, y no la hallamos también en la forma en que ella misma dispone su mesa, sus flores, sus *chucherías*? Ella lo hace, según dice, *a su gusto*. En su modesta esfera, ella es independiente, creadora. Sobre toda su obra ella pone su estilo o, por mejor decirlo, su *sello*" [16].

Sin duda alguna, por la experiencia indudable de unidad característica o síntesis, superior a la que aparece entre las funciones fisiológicas, o a la que podría resultar de una mera *asociación* de los hechos de conciencia, ni el *fisiologismo* ni el *asociacionismo* pudieron sostenerse por largo tiempo, ya que no daban la explicación de la realidad revelada por la conciencia.

4) *Identidad histórica.* — Otro distintivo del "yo" psicológico es el de la *identidad*; no sólo se reconoce en cada momento como un mismo "yo", sino que *se percibe continuo e idéntico a sí mismo a través del tiempo.* Esta *identidad* no alcanza, como es natural, a los diversos fenómenos psíquicos de una misma conciencia que se renuevan y cambian, sin cesar, sino a la *síntesis* en que aparecen integrados todos los actos y funciones en una misma conciencia. No hay duda que la misma síntesis individual, la misma

[16] O. Lemarié, *Essai sur la personne*, Alcan, París, 1936, ps. 77 y 78.

modalidad particular de organizarse, los diversos hechos en cada conciencia, que percibíamos ayer o hace mucho tiempo, subsiste también hoy; existen, sin duda, variaciones en esa modalidad, pero *los rasgos esenciales* son permanentes. "La conciencia de la personalidad —dice Fröbes— presenta normalmente una variación lenta en el curso del tiempo, sobre todo en la juventud... Con todo, en los casos ordinarios, se conserva la parte esencial; se reconoce a sí mismo en muchas inclinaciones y facultades como semejante a sí mismo". Aun en el caso de la conversión moral y religiosa en que el cambio de personalidad es sorprendente, no surge una duda de la identidad del "yo" o una sensación de división interna[17]. Aun el mismo James[18], que tiene particular cuidado en excluir todo recurso a una *Unidad Metafísica* y procura hacer resaltar lo que hay de variable en el "yo" psicológico, subraya que, a pesar de esas variabilidades, las cuales también nosotros hemos notado, existe en ese "yo" una *unidad* y una "*continuidad* entre mi «yo» de hoy y mi «yo» de antes; del uno al otro no ha habido más que modificaciones graduales que no han afectado mi «yo» todo entero, ni de una sola vez".

Volvamos de nuevo a sensibilizar con otro ejemplo la identidad del *yo psicológico*, de ese sello característico de nuestra personalidad; tomemos el ejemplo anterior: el gusto personal. "La identidad de nuestros gustos puede comprobarla cualquiera que haga la historia del propio gusto Él verá, o cada uno verá a través de los años, cómo las ocasiones lo han provocado, lo han incitado más bien que moderado; lo han definido y avivado más, en vez de restringirlo y estabilizarlo. Por encima de estas variaciones y vicisitudes, cierta cosa fundamental ha seguido manteniéndose, distinguiéndose de toda otra. Esta cosa es precisa-

[17] J. Fröbes, ob. cit., p. 115.
[18] Ob. cit., p. 260.

mente *él mismo.* ¡Qué fluctuaciones, sin duda, qué variaciones en el curso de este proceso! Y aún, qué de entusiasmos contradictorios: las clases en el colegio, las gestiones de los amigos, el contagio de la moda, las lecturas, los viajes, los mil encuentros, que fueron otras tantas pruebas que le obligaron a tomar alguna decisión. Le agradaron o desagradaron; se embarcó en los negocios o los evitó; pero, ¿quién no ve que es él mismo, el que se ha manifestado constantemente en sus preferencias?" [19].

Imaginemos los casos más extremos, por ejemplo, el de una conversión religiosa (un S. Pablo, un S. Agustín); ¡qué vida tan diferente la de antes y después! Sin embargo, ambas conservaron su sello propio: de una actividad ardiente e impetuosa, el primero; de una emoción y afán de la verdad profundos e irresistibles, el segundo.

Terminamos esta declaración acerca de la identidad del *yo psicológico* con un caso característico. Es un joven mundano y más que mundano. No hay quien ponga freno a su vida desarreglada. Un buen día se convierte. Da un vuelco y entra en religión. Al cabo de algunos años lo encuentra un amigo que, maravillado de la trasformación obrada en él, exclama con toda inocencia: "¡Cómo ha cambiado; pero es exactamente el mismo!". Es decir, que, a través de una vida de santidad austera, se distinguía el mismo sello personal, un no sé qué al hablar, al moverse, al sonreír, al razonar, que mantenía su característica psicológica en dos estados tan opuestos.

La psicología científica contemporánea no ha podido menos de comprobar esta *identidad del yo psicológico* a través del tiempo. D. D. Wickens y D. R. Meyer, dentro de una concepción nada sospechosa de metafísica como el behaviorismo, han reconocido, en el decurso de los experimentos, esta permanencia de la personalidad.

[19] O. Lemarié, ob. y lugar citados.

Recogiendo la frase escrita por W. Wordsworth, hace ya más de un siglo, "el niño es padre del hombre", agregan: "Es difícil establecer en forma más impresionante la tesis de que los moldes de la personalidad se establecen en la niñez temprana y permanecen esencialmente sin cambios a través de la vida de uno". Los autores constatan, por supuesto, que la personalidad (trabajan ellos en el plano psicológico-fenomenológico) es esencialmente dinámica: "las características de la personalidad no son estáticas"; sin embargo, han de reconocer también que el cambio no es total y que "algo permanece" toda la vida: "Ellas (las características) pueden y de hecho cambian durante el curso entero de la vida del individuo y sin embargo no cambian del todo". Y demuestra la "estabilidad de la personalidad" por experimentos realizados con diferencia de 20 años en 227 parejas de casados[20].

Resumamos la fenomenología de la conciencia del *yo empírico* según Jaspers: "La conciencia del Yo tiene estos cuatro formales distintivos: 1) *la conciencia de la Identidad* del Yo en oposición a lo externo y a lo otro; 2) *sentimiento de nuestros hechos*, una *conciencia de nuestra actividad*, de cierta manera que nos es propia; 3) *conciencia de la identidad histórica*; yo soy *el mismo que antes*; 4) *conciencia de nuestra simplicidad*; yo soy solamente *uno* en cada momento"[21].

[20] *Psychology*, revised edition, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1961, ps. 537-538. Agreguemos que los autores aceptan la hipótesis de que la personalidad no es exclusivamente hereditaria, el otro elemento importante, según ellos, es la influencia de las impresiones del ambiente en los primeros años de la vida: "*the almost overpowering effect of early life upon the form and the nature of adult behavior*" (p. 538). Sin embargo, parece evidente que tan constante permanencia de la identidad psicológica a través del tiempo no se explica suficientemente, si no porque hay un principio ontológico permanente, en parte afectado por cualidades hereditarias, en parte por influencias del ambiente; pero ninguno de estos dos factores, ni ambos juntos, explicarían la individualidad y la permanencia, como el hecho de una realidad individual propia y permanente.

[21] Ob. cit., p. 72.

Acabamos de exponer los *hechos* que la psicología experimental nos revela como involucrados en la conciencia del "yo". Ese conjunto de propiedades de los fenómenos psíquicos es material que la introspección nos ofrece como constitutivos esenciales de nuestra personalidad psicológica. Hemos procurado seguir en ella, más que una exposición propia y original, la que es común, casi podríamos decir, unánime en los más serios estudios y tratados modernos de psicología.

Es fácil comprobar nuestra afirmación. Por lo demás, los lectores deberán tal vez dispensarnos de que hayamos insistido en un punto que parece evidente y con el que se hallan, sin duda, familiarizados. Pero hemos creído necesario insistir en lo que podríamos llamar *fenomenología psicológica*, ya que ella constituye la *base* y el *punto de partida* de toda legítima investigación sobre la naturaleza y la realidad del hombre.

No cabe duda que *la unidad, la identidad* y *la actividad* psicológicas están preparadas por la unidad, la identidad y la actividad orgánicas del cuerpo. Nuestro organismo es uno, no sólo porque es distinto de otros organismos, sino porque presenta la unidad propia de *un todo organizado*, con un principio interior de organización. Esta unidad aparece tanto más perfecta cuanto los organismos en cuestión pertenecen a especies superiores; sobre todo la unidad del sistema nervioso hace de la base orgánica y natural de nuestra personalidad una unidad perfecta. Lo mismo podríamos decir de la identidad del cuerpo y de la actividad que desarrolla en sus diversas funciones, sujetas a un principio de orden y de construcción. Ésta es, sin duda, una base sólida de nuestra identidad psíquica, *pero ella no basta para explicar suficientemente la unidad de nuestra conciencia*, en que consiste la individualidad del yo-psicológico.

Esta conclusión, de suyo tan clara, ha sido expresada

con frecuencia por los psicólogos de todas las escuelas. *No basta la unidad orgánica* para fundamentar esta estricta unidad del yo-psicológico, tal como aparece en la conciencia. Es necesario poner un principio superior de unidad, lo que no implica ni mucho menos en el estadio en que nos hallamos, el recurso a un principio sustancial. Basta en el caso presente hacer notar que la explicación fisiológica, aunque sea útil e indispensable, es insuficiente, porque desborda la vida orgánica que la condiciona [22].

Ni la explicación fisiológica, ni el recurso a los elementos físico-químicos serían suficientes. Se impone, pues, un recurso a alguna explicación psicológica: debemos atribuir, sin duda, a la *conciencia*, a esa cualidad que es lo más característico de la personalidad psicológica (la trasparencia de su actividad a sí misma), el fundamento principal de la unidad o de la síntesis propia del yo, que lo constituye un todo cerrado, opuesto a todo lo externo, a todo "no-yo".

3. *Resumen: definición de la personalidad psicológica.*

En resumen: es por cierto en la conciencia del yo, característica propia de la personalidad, donde hallamos el fundamento principal, la fuente más honda de la unidad del yo. Sobre la base fisiológica hay que sobreponer *el principio de la unidad, la conciencia.* "La personalidad resulta de dos factores básicos: la constitución corpórea, con las tendencias y sentimientos que la expresan, y *la memoria*" [23].

"Si mi «yo» presente me da sentimiento de calor e intimidad, es gracias a la presencia simultánea de una masa pesada y caliente de mi cuerpo y *del sentimiento de acti-*

[22] E. Baudin, ob. cit., p. 130.
[23] Dwelshauvers, ob. cit., p. 626, citando a Ribot.

vidad íntima en que nosotros hemos visto el nudo o meollo del «yo» espiritual"[24].

Esto nos explicará la definición de personalidad psicológica que hallamos muy comúnmente en los autores. Es lógico que se reduzca a dos elementos fundamentales: 1) *unidad*; 2) *trasparente*, o, en otras palabras, *síntesis consciente*, o también *individualidad psicológica*. G. W Allport[25], en un extenso y profundo estudio de la personalidad en su interpretación psicológica, reúne las definiciones que se han dado de personalidad, desde el punto de vista psicológico, jurídico social, filosófico y teológico. Las que a nosotros nos interesan son las primeras y podemos por ellas comprobar nuestra afirmación.

Por lo pronto coinciden las definiciones en rechazar, por insuficiente, la concepción psicológica de persona como "suma total", "compuesto", "agregado", "conjunto", "congeries". "constelación", etc., de las reacciones particulares de un individuo. La razón precisa es porque esos términos no indican la cualidad fundamental. No podemos hablar de personalidad sin incluir la noción de *organización* y de *síntesis*. Tal aparece en las definiciones trascritas por Allport[26].

Finalmente el autor adopta una definición de la personalidad psicológica, que confirma con exactitud nuestro punto de vista. Incluye los siguientes elementos, que se pueden reducir a dos: noción de síntesis o unidad y noción psicológica o trasparencia (conciencia) de la unidad: 1) *organización dinámica*; 2) *es un sistema psicológico que determina la acomodación única* (*individual*) *a su medio ambiente*[27].

24 E. Baudin, ob. y lugar citados.

25 Gordon W. Allport, *Personality. A psychological interpretation*, New York, H. Holt and Cº, 1938, 580 ps. en 8º, cap. II.

26 Ob. cit., ps. 43-47.

27 Ob. cit., ps. 48-50. Notemos, de paso, que las definiciones clásicas de "persona" no permiten una *oposición* en *individuo* y *persona*, o entre *individualidad* y *personalidad*. En el doble elemento que incluyen (unidad y

La misma noción encontramos en otros psicólogos [28]: "En una palabra, personalidad llamamos nosotros al conjunto de las diferencias individuales de las llamadas relaciones del alma". Pero este conjunto lo explica en el sentido de *unidad y totalidad* [29] de que hablamos más arriba.

De igual modo, James define la personalidad espiritual o el "yo-psíquico" como el conjunto de todos los estados totalizados (elemento-unidad, síntesis) de nuestras facultades y nuestras tendencias psíquicas consideradas como una realidad completa [30].



---

conciencia perfecta) está implicada por su esencia la *individualidad*, y más explícitamente en la *unidad* propia de la persona. La persona es esencialmente un "individuo"; individuo especial, más perfecto que los que no son persona, pero sí individuo. No todo individuo es persona, pero toda persona es individuo. Es perfecta la coincidencia en este particular, entre los planos psicológico y ontológico. Ver, más adelante, una exposición del mismo problema en el plano ontológico, y en especial, la concepción de Santo Tomás acerca del mismo.

28 Jaspers, ob. cit., p. 342.

29 "Einheit", "Ganzheit", ob. cit., ps. 24 y 25. El mismo acento en la "unidad". "Einheit" pone W. Hehlmann resumiendo las tendencias psicológicas actuales. "Die P. stellt eine geschlossene, leiblich-seelisch-geistige nach W. Stern eine «psychophysisch-neutrale» *Einheit* dar". *Wörterbuch der psychologie*, Kroner, Stuttgart, 1959, p. 337.

30 Ob. cit., p. 233.

B) *EL YO-PSICOLÓGICO-METAFÍSICO*

I. *Hacia el "yo-psicológico-metafísico"*.

1) *El problema.* —La personalidad psicológica está constituída por el *conjunto* o totalidad de *actos conscientes*, que forman una unidad por el hecho mismo de ser conscientes, trasparentes a sí mismos. Ningún psicólogo pone en duda la existencia de tal personalidad, inmediatamente experimentada.

¿Podremos afirmar con el mismo rigor científico la existencia de una *personalidad metafísica*? He aquí la cuestión fundamental, sin duda la más fundamental, de todo nuestro estudio. Para proceder con estricto método, debemos ante todo estar en contacto inmediato con *los hechos* de conciencia que no nos es posible ni negar ni trasformar.

Hemos expresado hasta ahora el contenido de la conciencia tal como se presenta a nuestra primera mirada. Pero todavía no hemos agotado el tesoro de la *experiencia inmediata* de la conciencia. Y subrayamos de intento lo de *experiencia inmediata*, porque insistimos en que continuamos apoyándonos en *los hechos* de la conciencia. En efecto, toda esa maravillosa actividad del *"yo" psicológico* aparece, sin duda, como una corriente de vida, cuyas partes están íntimamente ligadas entre sí: forman *un todo* activo, compacto. Pero ese *todo activo* no se presenta ante nuestra introspección como desligado, y como *subsistente en sí*

mismo, sino *naciente y dependiente de un sujeto*, que aparece como la base, a la vez origen y recipiente de toda actividad psíquica, la que hemos denominado *yo-psicológico*. Vemos, por cierto, la corriente de la conciencia *como una*, pero no la percibimos sino como *procediendo inmediatamente del punto de origen*. No sólo percibimos el murmullo característico de las aguas, su masa, su volumen, su vida y su unidad, sino que percibimos también la fuente misma de donde brotan.

Esta "fuente íntima", este *punto de origen*, este sujeto (*subjectum* de la actividad psicológica) que dice "esta *actividad es mía*", "yo soy quien la produzco y mantengo", ése es el *yo-ontológico*, cuya existencia ahora investigamos.

James llama a este "yo", más íntimo todavía que el "yo" psicológico, el "*yo*" *en sentido estricto*, el cual aparece como *el sujeto* de los diversos "yo", tanto del yo-psicológico como del yo material, social y espiritual[1].

De ese "yo", que en forma provisoria llamamos ontológico, preguntamos ahora: ¿Es una realidad o una ilusión?

2) *El "yo-objeto", el "yo-sujeto", el "yo-sujeto-objeto"*. — Ante todo una aclaración: es preciso reconocer, como lo hacen todos, que en estos dos aspectos distintos del "yo", el "yo" psicológico hace las veces de *objeto*, y el "yo" en sentido estricto hace las veces de *sujeto* que conoce. En este sentido, podemos admitir la concepción de algunos autores (James, Baudin), que hablan del *yo-objeto* o conocido, y del *yo* que conoce, o *sujeto*. Es la diferencia que hay entre el pensamiento y el sujeto del pensamiento, el pensar y el que piensa. Pero esto no quiere decir que el mismo yo-sujeto no aparezca también percibido como *inmediato* por nuestro pensamiento. Esto equivaldría a la afirmación clásica del empirismo, de que el yo no es ob-

[1] James, ob. cit., p. 261, donde al *yo objeto* o *moi*, denomina *yo* en *sentido amplio*, y al *yo sujeto* o *je*, *yo* en sentido *estricto*.

jeto de conciencia. Sin embargo, debemos reconocer el hecho de que nosotros percibimos no los pensamientos en el aire, sino los pensamientos *referidos a un sujeto,* del cual son los pensamientos. "Cualquiera que pueda ser el objeto de mi pensamiento, al mismo tiempo que yo pienso, tengo más o menos conciencia del yo, de mi existencia personal" [2]. Es decir, que el mismo *yo-sujeto* se conoce a sí mismo, en un *yo-sujeto-objeto.*

Es cierto que nosotros no percibimos el yo como aislado de los hechos de conciencia. Percibimos el bloque concreto del yo-pensante. El pensamiento con el sujeto, o el sujeto que piensa [3].

3) *Percepción inmediata psicológico-experimental del yo-ontológico.* — Fröbes ha resumido las conclusiones de los psicólogos más distinguidos acerca de la percepción inmediata del yo [4].

Apenas si podremos citar contra estas afirmaciones a Weeller y algún otro, para quienes el yo es sólo el resultado del resumen no analizado de sensaciones cinestésicas e imágenes... "una interpretación que se introduce rápidamente y que experimentadores incapaces confunden con los fenómenos fundamentales".

"Naturalmente —responde Fröbes—, es incomprensible cómo entonces de las sensaciones privadas del yo y de las imágenes en general podría originarse la apariencia del yo y lo que ese yo significa".

Lo inexplicable también está en que se *introduzca tan rápidamente,* que nos resulta ineludible tal percepción.

Concluye, pues, el mismo Fröbes, que *el yo no se*

[2] James, ob. cit., p. 227.

[3] Cfr. sobre este punto, que explica en buen sentido anti-idealista el "*cogito sum*" de Descartes, G. Picard, S. J., *Le problème critique fondamental,* Archives de Philosophie, 1925.

[4] Los psicólogos citados son: Lotze, Sigwart, Brentano, Dilthey, James, Österreich, Müller-Freinfels, Witasek, Titchener, Schuppe, Calkins.

deduce como sujeto necesario, sino que es un hecho o experiencia personal inmediatamente dada. Este hecho, comprobado por la psicología experimental moderna, no era ni mucho menos desconocido a los filósofos medievales. Para Santo Tomás es una conquista de capital importancia la percepción inmediata del yo como fruto de la auto-reflexión. Esta auto-reflexión admite para el Dr. Angélico dos grados: lo que podríamos llamar *auto-reflexión incompleta*, y consiste en la reflexión de la mente que con un acto de reflexión estudia otro acto, y la *auto-reflexión completa* con que la mente vuelve sobre sí misma.

En el primer caso, "no aparece el yo puro en el sentido del sujeto del acto actual; aunque hay siempre alguna percepción constante del «yo» en todo hecho de conciencia, pero no es el «yo» el objeto principal de nuestra observación"[5].

Pero además de esta percepción del yo sujeto, por una *reflexión constante*, aunque *confusa*, hay un grado mayor de reflexión (la auto-reflexión completa), y es cuando la mente, no solamente vuelve sobre su acto, sino que vuelve sobre sí misma, lo cual es propio de los seres perfectísimos[6]. "Los seres que son más perfectos —dice Santo Tomás— reflexionan sobre su esencia con una vuelta (reflexión) completa"[7]. Y más explícitamente en la *Summa con-*

[5] Fröbes, ob. cit., p. 103.

[6] Es ésta una repetida afirmación de Santo Tomás de Aquino. Podrá objetarse que el mismo Doctor Angélico insiste en que el entendimiento humano "no se conoce por su esencia, sino por su acto" (*Summa theol.*, I, 87, 1). La mente del Santo interpreta con acierto, a nuestro parecer, el estudio de A. Usenicnik, *De reflexione completa, in qua intima videtur esse ratio certitudinis*, en que concluye: "Por lo cual nuestra alma no se conoce inmediatamente sino pensando en acto y en cuanto piensa; pero su naturaleza misma no puede conocerla sino por conclusiones «del acto del entendimiento»" (p. 93). Es decir, que percibe "inmediatamente" su existencia (y, por lo tanto, añadimos nosotros, *algo* de su naturaleza); pero su naturaleza íntima completa ha de conocerla por deducción. (Ver nuestro trabajo *Método tomista y método existencialista*, "Acta Congressus Tomisti", Roma, 1955).

[7] Santo Tomás, *De veritate*, I, a. 9.

tra gentiles, II, 49: "El entendimiento, cuando está en actividad, reflexiona o se percibe a sí mismo, pues se entiende o se percibe intelectualmente a sí mismo, no sólo en parte, sino en la totalidad"[8].

Esta afirmación de S. Tomás ha sido modernamente utilizada como punto de partida de la solución del problema crítico, ya que nos da *un punto de contacto inmediato con el ser*[9].

Suele objetarse contra la percepción del "yo", el que no conozcamos inmediatamente su naturaleza.

Así se nos dice, con Wundt, que la *sustancialidad* del "yo" no es percibida directamente, ni tampoco *la espiritualidad*, etc. Pero esto no quiere decir que la misma existencia del yo no sea percibida de esa manera.

La conciencia nos da, sin duda, la percepción inmediata del objeto que piensa. Pero no nos descubre con esa misma claridad su naturaleza inmediata. Es un palpar a oscuras un objeto, del que no podemos ver *cómo es en toda su esencia*, pero de cuya *existencia* y de *algunas* de cuyas *propiedades* nos es imposible dudar.

Otra dificultad para la percepción inmediata del yo proviene del campo escolástico. Repite S. Tomás, se nos objeta, que nuestro entendimiento no se conoce en su esencia, sino en sus actos. Hemos respondido de paso en otro

[8] "Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur; *intelligit enim seipsum*, non solum secundum partem, sed *secundum totum*". Y repite más adelante: "Intellectus enim sicut intelligit rem, ita *intelligit se intelligere*". Parecen demostrar con toda claridad los textos de esta naturaleza que el Angélico admitía la percepción inmediata del yo por sí mismo. Tal es la explicación obvia. En tal caso, también que percibe la sustancialidad del yo *inmediatamente*.

[9] Véase la comunicación del Dr. Alesius Usenicnik: "*De reflexione completa in qua intima videtur esse ratio certitudinis*". Acta secundi Congressus Thomistici Internationalis, invitante Ac. P. S. Th. Aq... Taurini-Romae, 1937, ps. 91 y sigs. Han utilizado este fundamento para solventar el problema crítico: *Picard*, el primero; *Zamboni, Descoqs, Naber, De Vries*, y han completado las investigaciones de estos autores Enrique B. Pita y José I. Cifuentes, en un profundo trabajo, *El punto de partida de la filosofía*, Biblioteca Iberoamericana de Filosofía, Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1941.

lugar a esta objeción que se hace el Dr. Angélico: ello significa que el alma para conocerse debe estar *in actu*; pero puesta *in actu* se conoce ya directamente [10].

Desde la base de la percepción inmediata del yo debemos continuar nuestra investigación acerca de las características con que se nos manifiesta. Esto equivale a realizar una fenomenología del *yo-ontológico.*

2. *Fenomenología del "yo-ontológico-psicológico".*

Establecida la existencia del "yo-ontológico", veamos ahora cómo aparece en la conciencia. De nuevo para este estudio preferimos dar el resultado de las investigaciones de otros psicólogos.

1) *Unidad.* — En primer lugar el yo aparece como *uno* en todo momento.

No se dan en nosotros mismos dos sujetos que conocen al mismo tiempo. Aun en los casos de duplicación simultánea de la personalidad no se da una división real del yo, sino que todo lo psíquico pertenece al mismo yo real.

Fröbes explica que no son en realidad dos yo, sino dos series de hechos, de las que una sola posee claramente el individuo normal.. Lo nuevo en estos casos es que sólo se trata de que una de las series llama la atención, como desagradable y decepcionante, y así produce el mismo efecto de un extraño que estuviera entremetiéndose en la conversación [11].

Lo mismo afirma Dwelshauvers: "Las investigaciones patológicas nos remiten, pues, siempre, a la misma noción

[10] *Fascículos de la biblioteca*, nº 3, p. 190, *Bol. de Filosofía Sudamericana*, nota 1ª.
[11] Ob. cit., p. 118.

de *síntesis mental*. Sin ella, en efecto, no se entiende la personalidad ni se concibe el yo" [12].

La unidad del yo en los sujetos normales no deja lugar a duda. "Nuestros estados de conciencia múltiples y diversos no cesan de multiplicarse en el «yo», de modo que lo constituyen como un centro de convergencia". *Yo* supongo, *yo* siento, *yo* quiero, *yo* pienso, etc.; un solo y mismo *yo* es el sujeto de atribución de todos estos fenómenos y los posee autoritariamente.

2) *Identidad.* — Otra característica, con que el yo se nos presenta en la experiencia, es la de *su identidad en el tiempo*. "Yo que pienso ahora me reconozco como el mismo que pensaba ayer" [13]. Es una persuasión común a toda la humanidad. Hay una continuidad entre lo que ahora aparece como sujeto de mis pensamientos, y lo que ayer aparecía como sujeto de los mismos. El hecho es admitido por todos: yo no sé lo que en cada momento se desprende del yo pasado para apropiárselo y conocerlo y que se opone al "no yo". Ese no sé qué, que en cada momento se desprende del "yo" pasado para apropiárselo y reconocerlo y que se opone al "no-yo", es el *yo-ontológico*. En resumen: el yo-ontológico aparece *idéntico a sí mismo*.

Con esta afirmación no prejuzgamos ninguna de las ulteriores explicaciones del yo, ni el asociacionismo de Hume, ni el actualismo de Wundt o de Ewinghaus, ni el estructuralismo de Dilthey o Krüger, ni el sustancialismo de los escolásticos, ni el panteísmo idealista o materialista.

[12] Ob. cit., p. 654. Agreguemos que la "unidad" y por consiguiente la "totalidad" sigue siendo reconocida como la base permanente, constante de la personalidad, sobre cuyo supuesto giran los elementos variables: "Einheit und Ganzheit ist ein Grundmerkmal des lebendigen Organismus und besonders der menschlichen Persönlichkeit". H. Thomae (citando a von Jaensch), *Das Problem der Konstanz und Variabilität der Eigenschaften*. En Handbuch der Psychologie, Band 4: Persönlichkeitsforschung und Persönlichkeitstheorie, Verlag für Psychologie, Göttingen, 1960.

[13] James, ob. cit., p. 260.

No hacemos más que comprobar lo que aparece en nuestra conciencia: *identidad histórica del yo-ontológico.*

3) *Actividad.*—Pero al mismo tiempo el yo-sujeto aparece como el *centro*: es el origen, es el comando [14], que unifica nuestra múltiple actividad consciente. Comando que es efectivo normalmente, pero cuando se pierde, no es porque *otro comando interno* se haya sobrepuesto a aquél, sino porque él no se gobierna a sí mismo: ningún otro, ni de afuera adentro, ni de dentro afuera, puede usurparle su puesto.

4) *Conciencia.*—Y esto nos revela la última y más preciosa condición del yo-sujeto que la experiencia nos ofrece: *la conciencia y la autonomía del yo*: el yo es consciente (de sí mismo y de su actividad), el yo es autónomo. Ya hemos visto más arriba, cómo el yo se conoce a sí mismo, y cómo la conciencia es a la vez conocimiento de la actividad y del sujeto agente, involucrados en una misma realidad.

5) *Libertad.*—De esta característica nace la facultad de ser *sui iuris*, dueño de sus determinaciones, que ninguna dialéctica puede destruir. "Cualquier razón que se tenga para someterlo a un determinismo, ella no puede ser más que una razón de doctrina, y que no comprometerá nunca la experiencia inmediata de la actividad y autonomía interiores del yo" [15].

Si ahora echamos una mirada de conjunto sobre el yo-ontológico, tal cual nos es dado por la experiencia, vemos que todos los datos convergen hacia lo que podríamos llamar *el núcleo-ontológico del yo-sujeto: la unidad.* En efecto, es el yo una realidad, muy rica en contenido, y a la vez tan una, que parece muy simple; es unidad actual, por su

[14] F. Romero, *Filosofía de la persona*, Bs. As., 1938, p. 8.
[15] Baudin, ob. cit., p. 125.

simplicidad; es unidad histórica, por su identidad en el tiempo (continuidad); es unidad activa, por ser la única fuente de actividad; es unidad directiva, porque es libre, *autónoma* de toda dirección extraña.

3. *El psicoanálisis y la unidad del "yo-ontológico-psicológico"*.

El hecho fundamental de la unidad del yo-ontológico ha sido también puesto de relieve, aunque en forma indirecta, por los resultados del análisis del inconsciente, llevados a cabo por S. Freud. Como es sabido, el descubridor y sistematizador de las doctrinas del inconsciente y del método psicoanalítico fue educado en el ambiente de la segunda mitad del siglo pasado, en momentos en que la euforia del positivismo cientificista se hallaba más en auge. Freud tiene por ello una instintiva aversión a la filosofía y, sobre todo, a la metafísica. No podemos, pues, esperar de él una respuesta de orden metafísico, fundada en sus experiencias. Mejor dicho, en Freud hubo una continua contradicción, por así decirlo, entre su sinceridad de hombre científico, que describía los hechos observados sin preocuparse de las ulteriores conexiones de ellos con una realidad más profunda del hombre; y la afirmación de presupuestos positivistas y antimetafísicos, que no se avenían bien con los propios resultados de sus experiencias. Éstas llevaban, en efecto, hacia una metafísica totalmente diferente de la que de hecho estaba sirviendo de base al psicólogo.

Uno de esos resultados, que seguramente el positivista Freud hubiera rechazado en su formulación explícita, estaba, sin embargo, de tal manera contenido en las experiencias, y en la formulación de la misma teoría del psicoanálisis, que éste no es comprensible sin aquél. Es el de *la unidad del yo-psicológico-ontológico*. Un autorizado crítico del sistema de Freud ha puesto de relieve, en forma defi-

nitiva, este aspecto interesante de la doctrina freudiana[16]. El maestro vienés trabajaba de hecho sobre la realidad del yo-ontológico-psicológico, como dotado, no sólo de cierta unidad funcional, sino de una *realidad, ontológicamente unificada.*

Ante todo es necesario observar que Freud trabajaba sobre un ambiente realista. Para él la conciencia no es un fenómeno de tipo idealista sin contenido real u objetivo; esto es inconcebible desde el punto de vista de sus análisis y su teoría del inconsciente. A los fenómenos o actividad psíquica cognoscitiva y afectiva, tanto consciente como inconsciente, corresponden realidades, que actúan con independencia del conocimiento. Pero en especial hace a nuestro objeto poner de relieve la unidad del yo-ontológico, tal

[16] Roland Dalbiez, *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*, 2 tomos, trad. cast. de Haydée Meyer, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1948. Ver, para nuestro objeto, el tomo II, cap. I. El inconsciente.

Como es sabido, el psicoanálisis ha ido abriendo camino a un más profundo estudio del psiquismo, que desea dejar atrás al psicoanálisis mismo, en el cual el elemento psicosomático se constituye en la base predominante. En buena parte, por influencia del existencialismo, se atiende cada vez más a la esencia espiritual del hombre, y su análisis se considera de mayor importancia para la misma psicoterapia. Véase, por ejemplo, la obra de V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge* (Franz Deuticke, Wien, 1946), donde se muestra como uno de los representantes del más reciente movimiento que tiende a superar o, mejor, a completar el método psicoanalítico con el tratamiento *espiritual directo* aplicado por el análisis existencial. Tanto sus análisis generales de la existencia, como los particulares de las neurosis de angustia y compulsión, de melancolía y esquizofrenia son de sumo interés. El psicoanálisis es un adelanto sobre la antigua psicoterapia, pero no es suficiente, porque aún quiere tratar el espíritu por las leyes naturales "Was die Psychotherapie, im besonderen die Psychoanalyse, sein wollte, dar war: weltliche Beichte; was die Logotherapie, im besonderen die Existenzanalyse, sein will, das ist, ärztliche Seelsorge" (p. 180).

Sobre la "Logoterapia" de Frankl ha escrito, entre otros, un estudio apoyando su método, P. Polak. El análisis existencial, según Polak, señala en las neurosis un modo especial de existencia, que es un deber ser "Sein-sollen", no realizado. Dr. P. Polak, *Frankls Existenzanalyse in ihrer Bedeutung für Anthropologie und Psychotherapie*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 1949.

Como es fácil de ver, esta última tendencia todavía acentúa más que el mismo psicoanálisis los caracteres de *unidad* e *identidad* del yo-psicológico-ontológico.

como se desprende de la doctrina del psicoanálisis. Roland Dalbiez ha señalado tres aspectos de esta doctrina, que implican de inmediato la unidad del yo-ontológico.

1) *El método de exploración e interpretación del inconsciente.* —En primer lugar, el llamado *método de exploración e interpretación del inconsciente* está suponiendo la unidad del yo-ontológico. En efecto, el inconsciente se explora, se conoce y se interpreta precisamente a través de la actividad psíquica consciente. No podemos, sino a través de nuestra conciencia, de nuestros hechos psíquicos conscientes, juzgar o investigar lo que existe en el fondo inconsciente de nuestra psique. Precisamente lo característico del psicoanálisis fue la sustitución del método de exploración e interpretación del inconsciente en estado hipnótico, por el método en estado de vigilia del enfermo o del sano que se psicoanaliza. Anteriormente a Freud, se estudiaba a los enfermos por medio del hipnotismo. Freud comenzó también practicándolo, pero descartó muy pronto este sistema, demostrando ser mucho más eficaz y realista la exploración del inconsciente en estado de vigilia del explorado, induciéndolo a la asociación libre de su actividad psíquica [17].

Ahora bien, este método de exploración del psiquismo inconsciente, por medio y a través del consciente, muestra la íntima unión real que existe entre ambas capas de la conciencia, y está suponiendo la existencia de un sujeto real único de ambos estados de conciencia, o, mejor dicho, de un sujeto que posee una actividad psíquica, ejercida con diferencia de intensidad, pero referida a un centro único.

[17] Segismundo Freud, *Esquema de la psicoanálisis*, en *Obras completas*, trad. de Luis López Ballester y de Torres, vol. XVII: "Nuevas aportaciones a la psicoanálisis" Ps. 242-244: "El paso más decisivo fue la renuncia al hipnotismo como medio auxiliar [. .]. La supresión de la hipnosis significó la ruptura con la evolución del procedimiento hasta entonces utilizado y un nuevo comienzo [. . .]. Así, pues, la libre asociación y el arte interpretativo lograban el mismo resultado que antes el hipnotismo".

"El psiquismo consciente no hace sino expresar el psiquismo inconsciente del cual emana. El método de interpretación psicoanalítico es absolutamente inconcebible si no se comienza por afirmar la unidad del yo como existente por sí misma, cualquier cosa que ocurra en relación a la conciencia que este yo tome o no de sí mismo"[18].

2) *Procedimiento terapéutico de la liberación.* — Otro aspecto de la doctrina freudiana, que presupone la unidad ontológica del yo, es su *procedimiento terapéutico de la liberación.* El método curativo del psicoanálisis consiste, fundamentalmente, en volcar poco a poco el inconsciente en lo consciente, ampliar el campo regulador de la conciencia; de ahí toda la terapia psicoanalítica[19]. Ahora bien, es evidente que este método está suponiendo la unidad real del yo, en quien se juntan los dos estados inconsciente y consciente. Cuando el psicoanalista logra que el enfermo haya hecho pasar al estado de conciencia las ideas o afecciones, reprimidas en el psiquismo inferior, las cuales eran la causa de los trastornos de su actividad psíquica, el paciente está en condiciones o bien de reconocer la inconsistencia de tales complejos o bien en la de tomar las medidas convenientes para eliminarlos o neutralizar su influencia morbosa. Sin duda, es el mismo el sujeto que está trabajando en la coordinación de estos dos estados de conciencia; y el procedimiento terapéutico de liberación del peso del inconsciente, volcándolo en lo consciente, confirma y supone necesariamente la unidad ontológica del yo.

3) *Causalidad de lo psíquico sobre lo orgánico.* — Lo está también confirmando la existencia de una *causalidad de lo psíquico sobre lo orgánico*, asimismo característica de

[18] Roland Dalbiez, ob. cit., t. II, p. 60.
[19] Ibíd., p. 61.

Freud[20]. Esta teoría, tan favorable a la unidad del principio vital en el hombre y en especial a la unidad ontológica del yo, había sido combatida por el positivismo, para el cual la psique y la conciencia se reducían a meros procesos fisiológicos. En esta teoría una influencia de lo psíquico sobre lo biológico era inconcebible. Otros, que a su vez admitieron la existencia de una conciencia propiamente tal, pero debilitaron la unidad ontológica del alma humana y de su unión con el cuerpo, interpretaron por medio del llamado *paralelismo psicofísico* la correlación entre ciertos fenómenos somáticos y psíquicos, o entre la actividad sensible y la actividad espiritual. La insistencia con que Freud sostiene la causalidad de lo psíquico sobre lo orgánico está en favor de la unidad de toda la actividad vital humana, y, *a fortiori*, de toda la actividad de orden psíquico, en la cual la causalidad tiene muchas menos dificultades.

Este análisis de las conclusiones centrales del método psicoanalítico y de sus necesarios presupuestos, contiene un argumento más en favor de la unidad del yo-ontológico-psicológico. Es cierto que Freud no afirmó tal conclusión en términos expresos, lo cual significaba para él una afirmación de carácter antipositivista; pero todos sus análisis y toda su teoría están postulando la unidad del yo-ontológico-psicológico, y, hablando en términos escolásticos, la realidad de la unidad de sustancia en el yo[21].

[20] Cfr. R. Dalbiez, ibíd., p. 61. Cfr. S. Freud, *La interpretación de los sueños*, "Obras completas", edición citada, vols. VI-VII.

[21] Dalbiez saca la siguiente conclusión: "El pensamiento de Freud respecto al problema de la sustancia, según nuestra opinión, no puede ser determinado. Como lo hemos señalado ya, esta cuestión es de estricto orden metafísico y se sitúa más allá del horizonte del psicoanálisis. Todo lo que puede decirse es que no es en Freud donde los negadores de la unidad del yo podrán munirse de argumentos" (p. 64). Sobre el sentido en que la expresión "puramente metafísico" usada por Dalbiez puede ser correcta, véase lo que decimos más adelante sobre las relaciones entre la *experiencia*, la *fenomenología* y la *metafísica*.

4) *Trastornos de la personalidad.* — Otra muy importante característica de los análisis freudianos es la de haber contribuído, una vez más, a eliminar las dificultades, presentadas contra la unidad del yo por los casos de *trastornos de la personalidad.* La *pluralidad de personalidades,* ya sea *sucesivas,* ya sea *simultáneas,* fue un argumento esgrimido contra la unidad ontológica del yo. Nada podía favorecer más a una teoría actualista, o también a una concepción puramente fisiológica o materialista de la personalidad humana, que el hecho de los cambios de conciencia o de personalidad. Freud ha disminuído, y aun eliminado, la dificultad que desde este punto de vista pudiera surgir. Tal vez para muchos de sus casos clínicos hubiera sido cómoda la teoría de las personalidades múltiples, pero siempre insistió en la unidad básica de la conciencia y en la reducción de las diversas personalidades a una conciencia fundamental: la realidad del yo era de hecho, para él, algo indiscutible. Todos los fenómenos de un sujeto se reducían a la unidad de su conciencia o de su yo, y sólo así se explicaban.

El ya citado Dalbiez resume los resultados de Freud así como de los mejores investigadores psicólogos, sobre el problema de las personalidades múltiples [22]. Éstas son de dos tipos: personalidades *alternativas* y personalidades *simultáneas.* En ambos casos puede hablarse, o bien de manifestaciones de conciencia propias de diversos yo-psicológicos, o bien de verdaderas rupturas o escisiones de la unidad ontológica o metafísica del individuo.

a) Personalidades alternativas. — En lo que se refiere a las personalidades alternativas como "estado de conciencia", constituyen un hecho que no puede negarse, pero cuya profundidad no es tan honda que en realidad se pueda hablar de dos personalidades irreductibles. "El estudio de las personalidades alternativas en los sentidos número uno

[22] Obra y tomo citados, ps. 27 y sigs.

y dos [trastornos del comportamiento psíquico y de la conciencia] muestra que sus diferencias son, en un resumen, bastante superficiales. Flournoy, en un análisis admirable, ha probado que las "personalidades de trance" de "Helen Smith" no eran más que la dramatización de ciertos rasgos de carácter del médium más o menos reprimidos en el estado de vigilia. El capítulo que ha consagrado a la personalidad de Leopoldo, es una obra maestra de disección psicológica. En lo que respecta al caso de la señora Piper, los estudios de William James y de la señora Sidgwick llegan a un resultado idéntico. El examen minucioso de las formas de asociación, de la memoria, de las particularidades del lenguaje, conducen a ver en las diversas "personalidades de trance" disfraces sucesivos del yo profundo del médium. Además, las llamadas personalidades pueden llegar a fusionarse [23]. Es natural que si las personalidades, en lo que respecta a la actividad psicológica, no pueden ser estrictamente múltiples, mucho menos se puede hablar, con propiedad, de una multiplicidad de *personalidades ontológicas o metafísicas en un mismo individuo*. "Evidentemente, respecto a hechos de esta especie, no puede hablarse de ruptura de la unidad metafísica individual... Oesterreich ha demostrado muy bien que la división del sujeto humano es inconcebible. Por más vueltas que se dé al concepto de escisión del yo, no podemos hallarle un sentido" [24].

b) *Personalidades simultáneas.* — Si las personalidades alternativas no permiten suponer una ruptura metafísica del individuo, porque su misma escisión psicológica no llega a ser lo bastante profunda, las llamadas *personalidades* o *conciencias simultáneas* todavía ofrecen menor dificultad. Puesto que no se ha podido probar la *absoluta simultaneidad* de tales conciencias, y todos los fenómenos se pueden

23 Ibíd., ps. 29-30.
24 Ibíd., p. 30.

explicar como una rápida sucesión de ellas. Esto tratándose del orden psicológico puro. Es natural que si descendemos al orden metafísico la dificultad de admitir la escisión del yo en una pluralidad simultánea sea del todo imposible. El mismo Binet lo ha reconocido: "La división de la conciencia, tal como existe en el histérico, no constituye una demarcación brusca que suspende toda relación entre las conciencias. Lejos de esto, los fenómenos psicológicos de cada grupo ejercen sobre el grupo vecino una influencia incesante, y la división de la conciencia no suspende ni siquiera el juego de la asociación de las ideas; a veces una idea asociada a otra la despierta y la sugiere, bien que las dos pertenezcan a conciencias diferentes. La división, pues, deja subsistir el automatismo de las imágenes, de las sensaciones y de los movimientos; ella consiste únicamente en una limitación de la conciencia; cada uno de los yo no conoce sino lo que sucede en su dominio"[25]. Muy bien concluye Dalbiez, del cual tomamos esta cita: "Este texto es decisivo, puesto que si la división de la conciencia no suspende siquiera el juego de la asociación de las ideas, ¿cómo podría haber división de la personalidad metafísica?"[26].

[25] *L'automatisme psychologique*, p. 194.

[26] Obra y tomo citados, p. 32. Es ilustrativo también el resultado del análisis de Flournoy sobre el caso de Miss Helen Smith, antes citado: "Sin embargo, aun en estos casos de dimidiación en los que parece producirse la escisión completa de la conciencia y la verdadera coexistencia de personalidades diferentes, puede dudarse de si esa pluralidad es más que una apariencia. No estoy cierto de haber comprobado nunca en Elena una verdadera simultaneidad de conciencias diferentes. En el mismo momento en que Leopoldo escribe con la mano de Elena, habla por la boca de Elena, dicta por la mesa, observándola atentamente, la he encontrado siempre absorta, preocupada y como ausente; pero ella retoma instantáneamente su presencia de espíritu y el uso de sus facultades de la víspera al final del automatismo motor [...]. En una palabra, lo que se toma desde el exterior por una coexistencia de personalidades simultáneas distintas, no me parece que es sino una alternancia, una rápida sucesión entre el estado de conciencia-Elena y el estado de conciencia-Leopoldo (o cualquier otro). Y en los casos en que el cuerpo parece compartido entre dos seres independientes el uno del otro, por ejemplo, el lado derecho por Leopoldo, y el izquierdo por Elena o la princesa hindú, la escisión psíquica nunca me ha pare-

Resulta, pues, evidente que el psicoanálisis constituye una nueva confirmación de la unidad del yo. Toda la exploración del inconsciente no ha hecho sino aportar nuevos elementos para probar la existencia de un *sujeto centro,* con sus características de unidad e identidad.

El psicoanálisis está siendo ahora superado o completado por tendencias más espiritualistas todavía, como indicamos anteriormente (nota 16 de p. 44). Los resultados no hacen sino confirmar todavía más el cuadro psicológico a que hemos llegado en los anteriores análisis.

4. *Planteamiento del problema fundamental.*

Acabamos de exponer *los hechos* que la experiencia inmediata de la conciencia nos manifiesta acerca del yo-sujeto. Creemos no haber traspasado hasta el presente el campo propio de la *psicología científica:* nos hemos limitado a describir y analizar la experiencia inmediata.

El problema que ahora se nos plantea es el siguiente: *El yo-sujeto, la personalidad-ontológica, ¿es una realidad auténtica de consistencia sustancial, o es tan sólo una proyección ilusoria de la personalidad psicológica pura?* Entramos ahora en la discusión de *las teorías.*

---

cido radical; pero muchos indicios me han llevado a pensar que había por detrás un individuo perfectamente consciente de sí mismo que, con la mejor buena fe del mundo, representaba para sí, al mismo tiempo que para los espectadores, la comedia de una pluralidad. Una sola personalidad fundamental que hace las preguntas y respuestas, se ríe en su propio interior, que, en fin, tiene diversos papeles, entre los cuales el de la señorita Smith del estado de vigilia es sólo el más continuo y coherente: he ahí una interpretación que convendría muy bien a los hechos tal cual los he observado en Elena, mejor aún que la suposición de una pluralidad de conciencias separadas, por decirlo así, de un polizoísmo psicológico" (*Des Indes à la planète Mars*, ps. 115-116). Concluye Dalbiez, después de esta cita: "Tenemos, pues, el derecho de mantener nuestra afirmación de que no hay desdoblamientos simultáneos cuya existencia esté probada de manera incuestionable" (p. 49).

II. LAS TEORÍAS

1. *Vista de conjunto.*

Las principales teorías acerca de nuestro problema son:

1) La personalidad-ontológica no es más que materia físico-química, dotada de una organización o estructura celular especial (materialismo extremo).

2) La personalidad-ontológica no es más que la materia organizada o viva (fisiologismo, vitalismo).

3) La personalidad-ontológica no es más que el conjunto de actos conscientes, que se unifican mediante las leyes de la asociación (asociacionismo).

4) La personalidad-ontológica no es más que el conjunto de actos unificados entre sí (actualismo, generalmente espiritualista).

5) La personalidad-ontológica es realidad espiritual permanente distinta de los actos y principio de ellos (sustancialismo espiritualista).

De estas cinco agrupaciones sólo vamos a ocuparnos con detención de las dos últimas. Las otras tres, aun los filósofos no escolásticos las dan por superadas en la actualidad; por eso nos contentaremos con indicar brevemente su falta de concordancia con *los hechos* que percibimos en la realidad humana.

2. *Materialismo, fisiologismo, asociacionismo.*

El materialismo y el fisiologismo son del todo incapaces de darnos una explicación de los hechos de unidad del yo, de su identidad a través del tiempo, y sobre todo de su conciencia y libertad. Los últimos elementos de la materia bruta, en la más complicada de las fórmulas químicas o bioquímicas, no pueden, por muy unidos que se los suponga, llegar a constituir esa *unidad simplicísima* como un punto matemático, que existe en la conciencia humana. Siempre constituirían una realidad extensa, espacial. Además, las actividades del yo-ontológico se presentan también como inespaciales, y en cambio la espacialidad es esencial a toda materia, sea tan sólo físico-química, sea organizada. Es necesario recurrir a *algo de un orden superior*, para explicar la fenomenología del yo-ontológico.

Más arriba hemos hecho notar que, aun como explicación del yo-psicológico, el materialismo y el fisiologismo resultaban insuficientes para la psicología experimental. Con más razón podemos preguntarnos ahora: ¿Es posible que esa maravillosa unidad, que aparece en la personalidad ontológica, tenga como base y principio inmediato la materia, si, como hemos hecho notar antes, el elemento somático, fisiológico, es insuficiente para explicar la unidad y la identidad del yo psicológico? ¿Cómo podría ese mismo elemento ser una explicación suficiente y adecuada, última y fundamental de la unidad incomparablemente más profunda y original que percibíamos en el yo-sujeto?

El asociacionismo, aunque sale del ámbito del puro materialismo y aun del fisiologismo, no puede tampoco *explicar los hechos.*

La unidad del yo, en efecto, no es explicable por la asociación pura de los hechos de conciencia que no pueden constituir más que una *suma* de procesos. Psicólogos nada sustancialistas como Paulhan y James han dado buena cuen-

ta del actualismo o del asociacionismo puro. "El asociacionismo hace del espíritu el resultado de una multiplicidad de ideas distintas, unificadas por la asociación. La idea de A más la de B no es idéntica a la idea de A más B; allí hay dos ideas, en cambio no hay más que una sola. Allí el que conoce A se supone expresamente que no conoce B, etc. En una palabra: ningún lógico hará jamás que dos ideas lleguen a ser una sola" [1].

Como decía Sigwart, cuando Hume pretendía que el yo no era más que una suma de sensaciones, de hecho desconoció la *suma*. Un haz de percepciones es un haz de percepciones, y no un montón o serie de percepciones. Hume confiesa que es nuestra conciencia un *haz* de percepciones, pero se reconoce incapaz de explicar la *cohesión* de ese haz.

3. *El actualismo*.

El asociacionismo viene a ser, en orden histórico, una de las primeras modalidades del actualismo. Sin embargo, y a pesar de rechazar la explicación asociacionista, gran parte de los psicólogos y filósofos modernos no escolásticos, insisten en la teoría del actualismo, como explicación de la última realidad de la persona humana. Por cierta aversión a "entidades metafísicas", por alguna prevención —resentimiento— contra la *sustancia* aristotélico-escolástica, rechazan con unanimidad, por lo menos en las fórmulas, la existencia de una *realidad permanente*, como último constitutivo del hombre. En consecuencia, no queda otro camino que una explicación de tipo *actualista*.

Pero la explicación de la personalidad tiene para el actualismo una dificultad seria. Tropieza con un hecho inmediato de la experiencia, que ante todo debe salvar cual-

[1] James, ob. cit., ps. 257-258.

quier método o sistema científico: Personalidad es ante todo unidad, y unidad la más cerrada que percibimos; unidad actual y unidad histórica. ¿Puede el actualismo responder a este hecho? ¿O debemos decir que la perfección de la unidad e identidad del yo es una ilusión? Pero, ¿cómo puede explicarse esta ilusión, *tratándose de una percepción inmediata*? La misma ilusión requeriría una explicación; es ardua tarea la de hallar una explicación satisfactoria fuera de la permanencia del yo. Por eso no es de extrañar que se sucedan las explicaciones unas a otras, sin llegar a una satisfactoria. Examinemos las principales.

1. *James* ha intentado su explicación de la unidad del yo-ontológico. Introduce su teoría de los "estados de conciencia", a fin de explicar esa identidad del pensador, que aparece dentro de nosotros, como sujeto de los diversos pensamientos. Esta unidad es tan clara, que él confiesa que, en caso de que no hubiese otra explicación, podríamos atribuir a un principio de una unidad y de una identidad absoluta el curso incesante de nuestros pensamientos. Pero nosotros, continúa, nada tenemos que hacer con este pensador y con su identidad sustancial, si los estados de conciencia son verdaderas realidades [2].

Pero resulta que los psicólogos no han concedido la prerrogativa de realidades a los "estados de conciencia". Estos estados de conciencia, por los cuales el acto de hoy no tiene más que una *identidad funcional* con el acto de ayer (identidad funcional que consiste, según James, en que *conocen el mismo objeto y lo conocen de la misma forma, es decir, lo llaman igualmente "mío" y lo oponen por este título a todo otro objeto*), no bastan para explicar *la identidad que se manifiesta en el yo.* "Una serie continuada de "pensadores" sucesivos y numéricamente diversos, aunque tengan todos conocimiento de la misma forma y del

[2] James, ob. cit., ps. 257-258.

mismo pasado, no se consideran pensadores idénticos, como aparece en el "yo" de ayer mío y en mi "yo" de hoy. No basta que el "yo" de hoy se apropie los actos del "yo" de ayer, recibiendo su contenido. Aun prescindiendo de todas las cosas psicológicamente inauditas que esta opinión supone, no hemos adelantado un paso en la cuestión principal. La recepción del acto anterior en el actual, sólo puede significar que el actual conoce el contenido anterior; pero esto no hace que él sea el autor anterior, y eso es lo que había que explicar [3].

2. *Krueger.* — Ante la insuficiencia de las teorías se impuso otra concepción del yo para explicar su unidad. El yo no es la suma de los actos, ni se explica por la trasmisión del contenido de conciencia de unos a otros. El yo se explica por la *estructura* particular, con que aparece *como una construcción psicológicamente diferente en cada sujeto.*

Dilthey y Krueger son significados partidarios de la concepción estructural del alma humana. Vamos a estudiar, como ejemplo, la teoría de Krueger [4].

Krueger explica la unidad del yo, por lo que llama la *totalidad vivencial.* Las diversas *vivencias parciales,* que ya de suyo constituyen un todo, se organizan a su vez en un todo superior. Esta tendencia al todo es caracterizada por Krueger como preponderancia "totalista" y "anhelo de totalidad" o preponderancia del todo [5].

Krueger explica la unidad que aparece en el yo por

[3] Fröbes, ob. cit., p. 107.

[4] Félix Krueger, *Estudios psicológicos,* prólogo de F. Romero, "La enseñanza secundaria", nº 1, Univ. Nac. del Litoral, Instituto Social, Santa Fe, 1939. Esta publicación ha reunido traducidos al castellano varios de los principales trabajos del profesor de Leipzig. La selección de los artículos hecha por el profesor Romero no puede ser más acertada para dar una idea lo más adecuada posible del pensamiento de F. Krueger. Las precisiones que a éste hacemos no restan nuestra estima al valor que en otros muchos aspectos nos merece.

[5] Ob. cit., p. 43.

medio del *sentimiento de la totalidad*, de la *emoción coexistente con la conciencia*[6]. Los sentimientos son los que dan a cada yo la unidad característica. Esta unidad consiste en formas estables y duraderas de la psique, en *disposiciones* que condicionan la vida psíquica, y, en último término, en el *ensamblaje estructural* de las mismas condiciones[7].

La estructura parece ser la meta final de la vida psíquica, y no una estructura pasajera, sino una *estructura estable*. . "Es preciso atreverse a abordar el estudio de las formas estables y duraderas de la psique, remontarse, al menos por vía hipotética, hasta las disposiciones que condicionan la vida psíquica y finalmente hasta el ensamblaje estructural de las mismas: el todo operante del alma y del organismo"[8]. Y más adelante, recalca a la vez la unidad íntima de la vida psíquica: "Lo psíquico solamente se da bajo formas de todos indivisibles: un todo indivisible es en primer lugar cada una de las vivencias (en especial las afectivas); en segundo, el conjunto de todas las funciones psíquicas; en tercero, la estructura psicofísica"[9]. Es una excelente jerarquización de la vida psíquica, que culmina, como acabamos de ver, en la noción de estructura. Podríamos multiplicar las citas, pero siempre llegaríamos a la misma conclusión: que la estructura es la unión articulada de todas las estructuras parciales vivientes, así del individuo como de la sociedad[10]. *Todo estructural* es el conjunto de aptitudes principales que se presentan asociadas, y son el complemento necesario las unas de las otras. Como se ve, la estructura es una realidad superior a la suma de las actividades psíquicas. *Esta estructura es la que constituiría propiamente la personalidad.* Así parece desprenderse de

[6] Ob. cit., p. 53.
[7] Ob. cit., p. 46.
[8] Ob. cit., p. 46.
[9] Ob. cit., ps. 47 y 48.
[10] Ob. cit., p. 90.

una lectura atenta de las páginas de Krueger. Sin embargo, no es del todo claro si él se refiere a la personalidad-sujeto, o a la personalidad como conjunto de actividades, o bien si identifica ambos en una misma realidad.

He aquí, pues, hipotéticamente, dado que este último punto no parece dilucidado en Krueger, nuestra opinión acerca de su teoría de la totalidad estructural.

Sin duda que entre las diversas vivencias que constituyen entre sí una síntesis y se enlazan en un todo armónico, existe la totalidad estructural de que nos habla Krueger, y que no entraña una realidad sustantiva de los mismos actos. En este sentido no cabe duda que es meritoria la labor de Krueger, al haber acentuado el carácter de unidad totalista y duradera de nuestra vida psíquica, y al haber señalado por medio de análisis profundos el papel preponderante de unificación o totalización que en la vida psíquica ejercen los sentimientos.

Pero, si se detiene aquí el pensamiento de Krueger, creemos que no llega a ahondar hasta el último fundamento de totalidad estructural tal como aparece en el conjunto armónico de nuestras vivencias. Y esto por las siguientes razones:

1) Porque todavía falta dar la razón por la cual siempre las diversas totalidades vivenciales de un mismo individuo deben organizarse en un todo superior, en una estructura psíquica personal.

2) Porque no explica cómo esta estructura psíquica es estable o tiende a la máxima estabilidad en cada individuo. hecho que el mismo Krueger subraya [11].

3) Porque tampoco explica cómo las diversas totalidades vivenciales y las diversas totalidades estructurales psíquicas en un mismo individuo, normalmente, aparecen en

[11] "El hombre aspira por tendencia ingénita a la *totalidad* de sus estados psíquicos y normalmente a la *duración* de ella" (ob. cit., p. 89).

la conciencia referidas, sin excepción, a un yo-sujeto, idéntico a sí mismo a través del tiempo.

Creemos que una psicología estructural pura no puede dar razón de estos tres hechos de conciencia; es necesario dar un paso más en la interpretación del yo-sujeto, si queremos que la psicología científica ajuste sus conclusiones a los datos de la experiencia inmediata. Según ésta:

1) La interpretación del yo-sujeto, tal como aparece en la conciencia, se nos muestra como *un principio permanente y estable de la actividad psíquica*; y así se explica que las diversas estructuras psíquicas de cada individuo revistan caracteres fundamentales idénticos, aparezcan referidos a un mismo sujeto a través del tiempo y tiendan a la máxima estabilidad.

2) El yo-sujeto es un principio de actividad único y una realidad distinta individual, a la que se refieren las diversas totalidades vivenciales, que en forma simultánea existen en un mismo individuo; y así se explica que éstas:

a) aparezcan referidas en la conciencia a un mismo sujeto;

b) se organicen entre sí, en una estructura psíquica determinada.

La *permanencia*, pues, del *yo-sujeto*, como principio real de la actividad psíquica, nos da a la vez la explicación de la unidad maravillosa que la rige, y expresa, en forma más conforme con la realidad, el contenido de la experiencia del "yo".

Con esto hemos llegado a nuestra primera conclusión acerca de la realidad ontológica de la persona humana. Esta realidad, que hemos llamado hasta ahora provisoriamente el *yo-ontológico*, no es otra cosa que un principio individual, ontológicamente independiente, *permanente* (idéntico a sí mismo a través del tiempo), *espiritual* (distinto de los principios materiales y de orden superior a ellos), *de donde procede toda la actividad psíquica del yo-psicológico.*

Se notará que hemos desembocado hacia una tesis fundamentalísima en filosofía: la tesis de la objetividad de la sustancia y, en el caso particular, la tesis de la existencia de un principio sustancial en el hombre. A nuestro juicio, ni la realidad humana, ni un orden moral y social son inteligibles, si no se admiten estas dos tesis fundamentales. Ya Aristóteles, a quien se debe la primera elaboración de la teoría, había presentido la enorme importancia metafísica de su afirmación [12]. Sin embargo, esta tesis fundamental aparece bastante desacreditada para un sector de la filosofía moderna; por esto creemos necesario examinar, con cuidado y objetividad, otra de las teorías modernas que niega la sustancialidad del yo, o lo que es lo mismo la sustancialidad de la persona humana.

3. *Max Scheler. Su antropología filosófica* [13]. —Escogemos la figura que es a nuestro juicio más sobresaliente entre los modernos filósofos no católicos, *Max Scheler*, muerto en 1928. De él afirma resueltamente Gurvitch en su libro *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, "que fue el espíritu cuyas ideas han tenido más resonancias en la Alemania intelectual durante estos últimos años" [14]

No sin cierta pena entro a hacer la exposición-crítica del filósofo del *intuicionismo emocional*. Max Scheler tiene aspectos de gran simpatía. Él tiene el mérito incomparable, junto con Husserl y Nicolai Hartmann, de haber superado el idealismo y el subjetivismo en que la filosofía alemana y

[12] *Metafísica*, l. VI, cc. 1, 2, 3... *kai de kai tò pálai te kai nyn kai aei dsetoúmenon, kai aporoúmenon, ti tò òn, toutó ésti, tis è ousía.* "Ya de antiguo, y ahora y siempre se pregunta y se duda acerca de lo que es el ser, esto es, de lo qué es la sustancia" (c. 1).

[13] El presente análisis de la antropología filosófica de Max Scheler se publicó por adelantado en la revista "Estudios" de Buenos Aires, nº 360, agosto de 1941, ps. 13 y sigs. Con motivo de su publicación algunos amigos nos formularon una que otra observación, que agradecemos, y que ahora hemos tenido en cuenta.

[14] Traducción castellana de P. Almela y Vives, Ed. Losada, Buenos Aires, 1939, p. 84

no alemana se hallaban sumergidas desde Kant, y sobre todo desde Hegel; tendencia que se estaba acentuando de una manera alarmante por influjo de las escuelas de Marburgo y de Baden. Tiene, asimismo, el mérito incomparable de haber afirmado la realidad del espíritu, contra el materialismo y el positivismo. Tiene también en su haber la innegable nobleza de afirmar en especial la objetividad de los valores, sobre todo de los valores morales y religiosos, contra la anarquía subjetivista en el dominio de la moral, propia del siglo XIX [15]. Tiene además conquistados grandes merecimientos por parte de la psicología en sus finos

[15] Por todos estos títulos se ve cuán cerca estuvo Scheler de una filosofía compatible con la religión católica. La época de su máxima aproximación la señala su obra *Vom Ewigen in Menschen* (1921), de sentido profundamente religioso. Es necesario distinguir en Scheler los dos períodos: el Scheler del *Der Formalismus...* y *Vom Ewigen im M.* de gran inspiración (aunque nunca total) católica; y el Scheler del último período, el de *El puesto del h. en el cosmos*, claramente panteísta, que es el que aquí criticamos.

He aquí una íntima confidencia de Max Scheler acerca de la gran aproximación de su pensamiento al catolicismo en algunas épocas de su vida, y de la estima que tuvo de su influjo práctico, aun cuando se sentía alejado:

"Lo que une entre sí a todos los artículos del tercer tomo es el interés del autor por lo que pueden servir para la estructuración de la sociedad, las ideas y energías religiosas.

"El autor se vio obligado a proponerse estos problemas por dos motivos: En primer lugar los graves acontecimientos de nuestra nación le habían retirado por algún tiempo de sus trabajos sobre los problemas meramente teóricos de la filosofía, y excitando en él el deseo de construir ideologías, que pudieran servir como puente de unión entre su doctrina teórica sobre la ética y la plasmación práctica de la realidad presente.

"Luego, la evolución autónoma del pensamiento filosófico del autor, con independencia de tradiciones cristianas, le habían conducido, respecto de muchas cosas esenciales, hacia opiniones y convicciones que coincidían totalmente con opiniones del cristianismo de forma católica —de la Iglesia romana especialmente—.

"Aunque el autor siempre estaba convencido de que él, según las medidas severas de la teología de la Iglesia romana, nunca en su vida y en su evolución pudo llamarse «un fiel católico» (pues, p. ej., en su libro *Formalismus in der Ethik*, etc., negó completamente la existencia de una justicia divina penal), sin embargo, cuando escribió estos artículos, él tenía conciencia de estar más cerca del sistema de pensar de la Iglesia que hoy.

"Acerca de la medida y del modo de su alejamiento de este sistema (el cual alejamiento ya toca el contenido y el modo de fundamentar la idea de

análisis de nuestra vida emocional, en que subraya, no sin cierta razón, que también las emociones tienen su valor intencional [16].

Max Scheler ha desarrollado con amplitud su concepción del hombre y de la persona humana en su obra fundamental *Der Formalismus in der Ethik*, publicado en 1913, pero podemos decir que el tema lo trata en todas sus obras.

La actividad literaria de Max Scheler constituye en realidad una gran *Antropología filosófica*. Ésta era la obra que, como resumen de toda su vida, estaba preparando Max Scheler cuando le sorprendió la muerte. Un esbozo nos ha dejado de sus ideas fundamentales en su obra *El puesto del hombre en el cosmos*.

¿Qué es la *persona*, según Max Scheler?

Copiemos algunos textos en los que Scheler condensa su opinión acerca de la *esencia* de la persona humana [17]:

"La persona humana es un *complejo de actos organi-*

Dios), dará cuenta una serie de tratados metafísicos, en especial el segundo tomo de *Vom Ewigen im Menschen*, que se prepara.

"Pero si se preguntara al autor, a cuál de las fuerzas colectivas, religiosas y espirituales, que pueden todavía ejercer un influjo directivo y formativo sobre la sociedad, atribuye él el poder práctico de más valor educativo, y, a la vez, mayor virtud medicinal, entonces no se negaría aún hoy a contestar: a la Iglesia cristiana en la forma que ha tomado en el catolicismo romano".

Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre III. Band: Christentum und Gesellschaft. 1. Teil Konfessionen. Leipzig, 1924, Der Neue Geist-Verlag, Dr. Peter Reinhold, ps. VI-VII.

16 Algunos escolásticos han recogido esta tesis para insertarla en el acervo de su filosofía, v. gr. M. D. Roland-Gosselin, *De la connaissance affective*, en "Revue des Sciences Philos. et Théol.", 28 (1938), ps. 5-27.

17 Citamos: *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. del alemán por J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1936. Existe otra traducción castellana, publicada por la Editorial Losada, Buenos Aires, con prólogo de Francisco Romero.

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Jahrbuch f. Philos. u. phänomenologische Forschung, t. II, 3ª ed., Halle, Max Niemeyer, 1930).

Son las dos obras en que más expresamente se ocupa de nuestro tema. Por abreviar citamos la primera con las iniciales PHC y la segunda con las de FEW.

zados monárquicamente, de los cuales uno lleva en cada caso el gobierno y dirección"[18]. En otra parte nos da otra definición parecida: "La persona es una *unidad concreta y supraconsciente de los actos* intencionales, múltiples y heterogéneos"[19]. "Persona no es otra cosa que el *sujeto lógico* de una realización racional de los actos, esto es, de una actuación de los actos que sigue estas leyes ideales"[20]. "La persona no es otra cosa que el *punto saliente* de una voluntad racional según la ley o según otra voluntad práctica de la razón". "Pero nunca es cosa *—res— o una sustancia* que tendría cualesquiera facultades o virtualidades. La persona es más bien la unidad inmediatamente convivida del vivir". "Persona es la *concreta y esencial unidad de ser de actos esencialmente diferentes*"[21]. "El ser de la persona humana funda todos los actos esencialmente diferentes". "Se trata aquí sólo de esencias intuitivas, nunca de abstracciones empíricas"[22]. "Persona es el *esse concretum*". "Las esencias abstractas se hacen concretas cuando pertenecen a una persona individual"[23].

"*En cada acto concreto está la persona total,* sin anularse en el acto o sin mudarse como una cosa temporal... La persona vive *in tempus* (como término), hace sus actos mudándose *in tempus,* pero no vive *intra tempus* fenomenal"[24]. "Las funciones son psíquicas, los actos no; quiere decir: solamente las funciones son objeto de la psicología, los actos no"[25]. "Las leyes de las funciones son principalmente empíricas, inductivas; las leyes de los actos son *a*

[18] PHC, ps. 90-91. El subrayado es nuestro.
[19] FEW, ps. 508-509.
[20] FEW, ps. 384-385.
[21] FEW, ps. 397-398.
[22] FEW, p. 398.
[23] FEW, p. 399.
[24] FEW, p. 400.
[25] FEW, p. 402.

priori"[26]. "Persona no es «yo», porque persona no es algo relativo sino absoluto; por ejemplo: Dios puede ser persona, pero no «yo», porque para Él no hay «tú» ni mundo externo; es decir: para Dios no hay mundo fuera de Él"[27].

Hemos extractado los textos principales, tomándolos de uno de los pasajes más importantes para nuestro tema. En ellos puede a la vez apreciarse la concepción de Max Scheler sobre la esencia de la persona, y su vinculación a la teoría de los valores.

Para comprender el significado de esa concepción, debemos recurrir a la fundamentación metafísica que el filósofo supone, como base del sistema. Por fortuna, Scheler ha tenido buen cuidado de trazar las líneas fundamentales de lo que podríamos llamar su *Antropología metafísica,* en su obrita madura por excelencia *El puesto del hombre en el cosmos.* Será del agrado de muchos que la estudiemos de raíz.

Según Scheler, debemos distinguir en el hombre lo psíquico de lo espiritual. *La psique y el espíritu.* Lo único que pertenece en el hombre a la persona es *el espíritu.*

¿Y qué es *el espíritu* en el hombre? El espíritu es *actualidad pura,* su ser arraiga en la libre realización de sus actos. ¿Qué es la persona? La *persona* es el *centro* del espíritu. La persona no es, por lo tanto, ni ser sustancial, ni ser objetivo, sino tan sólo un *orden estructurado de actos,* determinado en su esencia y que se realiza continuamente a sí mismo, en sí mismo[28].

En el hombre existe una realidad ontológica, formada a la vez por su parte material, por su vida fisiológica y por su vida psíquica. Estas dos vidas no forman dos realidades distintas: "el proceso de la vida fisiológica y el de la vida psíquica son rigurosamente idénticos

[26] FEW, p. 403.
[27] FEW, p. 404.
[28] PHC, p. 91

desde el punto de vista ontológico"[29]. Scheler rechaza de plano la clásica distinción del cuerpo y el alma en el hombre: "hoy podemos decir que el problema del alma y el cuerpo, que ha puesto en tensión a tantos filósofos, ha perdido un rango metafísico para nosotros"[30]. La razón que nos da es que existe una correlación exacta entre los actos fisiológicos y psíquicos. "La vida psicofísica es por ende una, y en la vida psíquica no existe el menor motivo para distinguir el hombre del animal, como no sea gradualmente, para atribuir, por ej., al alma corporal del hombre un origen y un destino especiales, como hacen el creacionismo teísta y la doctrina tradicional de la inmortalidad"[31]. "Así, pues, la materia y el alma, o el cuerpo y el alma, o el cerebro y el alma, no constituyen una antítesis ontológica en el hombre"[32].

"La antítesis que encontramos en el hombre, y que también subjetivamente es vivida como tal, pertenece a un orden mucho más alto y profundo, es *la antítesis entre la vida y el espíritu*[33].

"Si tomamos lo psíquico y lo fisiológico solamente como dos aspectos del mismo proceso vital, aspectos a los cuales corresponden dos modos de considerar este mismo proceso, entonces la X que lleva a cabo estos dos modos de consideración debe ser por necesidad *superior* a la antítesis del alma y el cuerpo. Esta X no es otra cosa que el *espíritu*, que nunca se torna objetivo, pero que lo objetiva todo"[34].

En resumen, según Scheler existe en el hombre la vida y el espíritu. La vida que es a la vez psicológica y fisiológica, no es la persona; pero la vida, merced a un *impulso*, es capaz

[29] PHC, p. 105.
[30] PHC, p. 110.
[31] PHC, p. 110.
[32] PHC, p. 113.
[33] PHC, p. 113.
[34] PHC, p. 114.

de realizar, de dar realidad al espíritu; este otorgamiento de la realidad al espíritu no consiste en la creación de una entidad permanente que en la vida realiza actos del espíritu, sino en la pura realización de actos. Los actos del espíritu son participación de las esencias, sobre todo de las esencias morales. "La vida es la única que puede poner en actividad y realizar el espíritu, desde el más simple de sus actos hasta la ejecución de una de esas obras a que atribuímos valor y sentido espiritual"[35].

Pongamos un ejemplo. Un individuo hombre, Sócrates, *a*) tiene su masa *material* por la que no se diferencia de una piedra; *b*) esta masa material en su primer ser, accionada por un *impulso afectivo,* innato a ella, *realizó la vida,* de orden superior; *c*) no sólo la vida fisiológica, sino la vida *psicológica.* Todo esto constituye un solo bloque ontológico indiferencial. Si Pedro tiene 5 años no vive todavía ningún acto de orden espiritual. *d*) pero supongamos que es una persona formada —34 años—: por el mismo impulso afectivo realiza un acto de conocimiento, tiene la *idea* de la justicia, esencia de orden espiritual; la idea de Dios, la idea de la patria, la idea de la historia; asimismo realiza actos de amor a Dios y de amor a otra persona, o de odio y aborrecimiento, actos de criminal debilidad, o actos de sublime heroísmo. Estas clases de actos están como dirigidas por una mutua dirección, un *centro único.* Esta dirección, este centro único es para Scheler la esencia de la persona humana.

Unidad ontológica (fisiológica y psicológica), por una parte; *serie de actos espirituales unificados,* por otra, he aquí la realidad de la persona humana, según Scheler.

¿Qué debemos decir de esta concepción?

La antropología filosófica de Scheler tiene las siguientes fallas fundamentales:

[35] PHC, ps. 114-115.

1) *Va contra la realidad que nos es dada inmediatamente en la conciencia.*

2) *No explica ni la aparición del espíritu en el hombre.*

3) *Se funda en postulados metafísicos insuficientes.*

4) *No explica la unidad en cada persona.*

Y es de notar que nos referimos, con exclusividad, a aquellas fallas que brotan del *estudio inmediato de los hechos empíricos,* y que dejamos de lado objeciones de enorme peso contra la concepción scheleriana de la persona, que proceden del orden metafísico, del orden moral, del orden social.

Examinemos una por una nuestras reservas: 1) Según Scheler la persona *no es algo sustancial,* no es algo permanente, es un *mero proceso de actos* que tienen una mutua dirección; ahora bien: ¿no hemos visto que nosotros percibimos *en forma inmediata* en cada uno de nuestros actos el todo concreto pensante, el *yo ontológico,* como *una realidad sustancial* [36], *soporte* de todos nuestros actos? ¿Deberemos decir que se trata de una percepción ilusoria, como

[36] Por la importancia del tema, debemos resolver una dificultad que se ofrece naturalmente ante nuestra afirmación de que "percibimos *en forma inmediata* el yo ontológico como *una realidad sustancial*". ¿Acaso los argumentos que suelen darse para probar la realidad *sustancial* del alma, no son verdaderas deducciones? Por lo tanto, no existe tal *percepción inmediata* de la sustancialidad del yo.

Es cierto que a veces se dan argumentos en que se "demuestra", por un proceso "demostrativo" en sentido estricto, la sustancialidad del yo. Así lo hace, p. ej., Santo Tomás en la *Summa Theol.*, I, 75, 2, c., en esta forma: el principio intelectual tiene operaciones propias; es así que lo que tiene operaciones propias es sustancial; luego, etc. Pueden darse otras "demostraciones" parecidas y muy eficaces.

Pero la llamada "prueba" más corriente en los tratados de filosofía, en que se recurre a la "experiencia interna" (experimentamos diversas sensaciones, pensamientos, voliciones, etc., que se suceden, y a la vez algo *siempre permanente,* que se atribuye todos aquellos actos), es una prueba psicológica de *comprobación inmediata,* y no una "demostración" con toda propiedad. Basta tener la noción de sustancia, para ver que se *realiza* en el yo tal como lo experimentamos. Por eso creemos que la existencia y sustancialidad del yo son de comprobación inmediata; otras propiedades del alma las conocemos sólo por deducción.

afirma Scheler, "una sustantivación ilusoria del centro ideal de nuestros actos?". Pero en nuestro caso la ilusión es imposible, hay un *contacto inmediato* entre el sujeto y el objeto del conocimiento; se trata de una intuición metafísica de la realidad misma de nuestro ser, de nuestro yo. La ilusión es metafísicamente inconcebible: si admitiera, por hipótesis, posibilidad de ilusión en nuestro caso, yo opondría a Scheler (argumento sólo *ad hominem*) la misma posibilidad de ilusión en todas las intuiciones de las esencias y de los valores que él reconoce como objetivas, y lo conduciría, como de la mano, al más absoluto escepticismo que él por cierto aborrece.

2) Pero, aun suponiendo que nosotros tuviéramos una percepción inmediata del yo ontológico, quedan todavía dificultades insuperables para la filosofía scheleriana.

Pregunto: ¿Cómo explica Scheler la aparición de los actos espirituales en el hombre? ¿Quién es el que los realiza?

Los realiza, nos responde, la *psique* merced al *impulso afectivo* de que está dotada.

Pero, de nuevo pregunto: ¿La psique misma es de orden espiritual o es de un orden inferior al espíritu? Si es de orden espiritual, la psique ya es el *sujeto espiritual permanente* de los actos. Pero si la psique no es espiritual (que es lo que Scheler supone), ¿cómo puede —aunque la supongamos dotada de un impulso afectivo (no espiritual) enorme— realizar actividades que superan su manera de ser? Falla aquí el principio de razón suficiente: la afirmación carece por completo de fundamento experimental, o teórico; y un filósofo no puede admitir las afirmaciones de otro filósofo, por eminente que sea, al estilo de los dogmas.

3) Para dar alguna explicación, Scheler recurre a postulados metafísicos insuficientes.

La dificultad es tanto mayor, cuanto que Scheler supone que el espíritu no tiene en sí mismo energía alguna, ni capacidad de realización. El espíritu "*no tiene por natu-*

raleza ni originariamente energía propia". La forma superior del ser "determina, por decirlo así, la esencia y las regiones esenciales en la configuración del universo; pero es realizada por otro, por un segundo principio también originariamente propio del ser primigenio: el principio creador de la realidad y plasmador de las imágenes contingentes, el principio que llamamos *impulso*, o fantasía impulsiva y creadora, según los casos"[37].

"Lo más poderoso que hay en el mundo son, pues, los centros de fuerza del mundo inorgánico, que son ciegos para las ideas y las formas, y que constituyen los puntos de acción inferiores del «impulso»"[38].

Pero. ¿cómo puede fundamentar tales afirmaciones? Para justificarlas nos describe Scheler los puntos centrales del proceso cosmogónico, desde la existencia de la primera materia inorgánica, hasta la aparición del espíritu, y su máxima realización en el hombre. Recorrámoslos con atención, porque son la última justificación que nos ofrece Max Scheler de su antropología y de toda su filosofía.

Max Scheler concibe por una parte el mundo de las formas puras, un mundo de *las ideas* al estilo platónico, donde las esencias de las cosas están *desrealizadas*, y, como él dice citando a Schiller, en ese mundo, "en aquellas regiones donde habitan las formas puras", desaparece la angustia de lo terreno[39]. "El ser primigenio, el ser superior, determina, por decirlo así, la esencia y las regiones esenciales en la configuración del universo"[40]. Pero para que esas esencias lleguen a realizarse, el ser primigenio está dotado de un principio creador de la realidad y plasmador de las imágenes contingentes que Max Scheler llama "impulso".

37 PHC, p. 94.
38 PHC, p. 98.
39 PHC, p. 77.
40 PHC, p. 94.

En su primera realidad contingente el ser primigenio no es otra cosa que el mundo inorgánico dotado de los centros de fuerza; estos centros de fuerza, merced a "procesos resultantes de la acción recíproca entre unidades dinámicas arbitrarias", darían origen a la vida, "tanto fisiológica como psíquica". En fin, la vida fisiológica-psíquica, por otro proceso de sublimación, realizaría la esencia del hombre, trasformando su "energía impulsiva" en actividad espiritual [41].

El advenimiento del hombre y del espíritu debería entonces considerarse como el último proceso de la sublimación de la naturaleza hasta el presente [42].

El espíritu ha aparecido con el Universo; pero Max Scheler, arrebatado en su carrera vertiginosa, no puede detenerse hasta llegar a la aparición de la divinidad en la Tierra. El hombre cargado de *espíritu* ha de aprender a detener, a sofrenar las inclinaciones que en sí mismo conoce como malas y a soltar el impulso por la realización de los valores superiores. Y he aquí que entonces, sobre el advenimiento del hombre en el mundo, tenemos el advenimiento de la divinidad. El "Ser Supremo, el Ser que existe sólo por sí mismo y del cual depende todo lo demás, tampoco puede poseer ninguna clase de poderío o fuerza imaginaria... como ser espiritual". "El responsable de la realidad es aquel otro, el segundo atributo de que yo hablaba: es la *natura naturans* del Ser Supremo, el impulso omnipotente y cargado de infinitas imágenes". Ahora bien, "si el principio de las cosas quiso realizar su «deitas», la copia de ideas, de valores contenidos en su divinidad, hubo de desenfrenar el impulso creador del universo, para realizarse a sí mismo en el curso temporal del proceso del universo" [43]. ¿Y cuál es la última realización de la esencia divina? "El

41 PHC, ps. 95 y 96.
42 PHC, p. 98.
43 PHC, p. 99.

ser existente por sí, sólo es un ser digno de llamarse *existencia divina* en la medida en que el curso impulsivo de la historia del universo realiza la eterna deidad en el hombre mediante el hombre"[44].

Como ven nuestros lectores, Max Scheler, paso por paso, ha llegado al panteísmo más crudo: pero veamos con qué fundamentos tan arbitrarios. En lo que podríamos llamar el principio del mundo, tenemos por una parte el mundo de las formas puras, de las ideas, incluso de la idea de la divinidad, mundo irreal, sin fuerza, sin capacidad, sin energía; por otra parte tenemos la materia anorgánica, el mundo inorgánico, la materia bruta; ahora bien, este ser, el más imperfecto, está dotado de una capacidad tal, que puede llegar a realizar en el mundo la divinidad. ¿Quién le ha concedido su poder? Si no tiene la perfección del espíritu, ¿cómo puede realizar al espíritu? Si no tiene la perfección de la vida, ¿cómo puede realizar la vida? Y pregunto más: Si ese ser tiene alguna realidad, ¿de dónde tiene la realidad?, ¿quién se la ha dado? Si es un ser que existe necesariamente, ha de ser el más perfecto que podamos concebir. Si no es un ser tan perfecto, no puede existir por sí mismo. Aun la existencia misma de la materia queda para la filosofía scheleriana como un inmenso interrogante.

Por otra parte, no tenemos *ningún dato experimental* de que el proceso evolutivo de que nos habla Scheler se haya realizado. Las ciencias comprueban que entre los seres inorgánicos y los orgánicos no se ha podido experimentar un verdadero tránsito[44 bis]. ¿Con qué derecho lo afirma nuestro filósofo? Y nótese que prescindimos de los absurdos metafísicos que implica el panteísmo. Nos hemos conten-

[44] PHC, p. 100.

[44 bis] Sobre el tema de la evolución remitimos a los lectores a dos de nuestras obras: *El Cosmos, el Hombre y Dios* (Introducción a Teilhard de Chardin), TEA, Bs. As., 1975; *El hombre y la evolución, según Aurobindo y Teilhard*, Depalma, Bs. As., 1976.

tado con declarar que el fundamento aducido por Scheler no es un fundamento ni científico ni filosófico.

4) Hay más todavía. Max Scheler no explica el hecho indudable de *la unidad de la persona humana.* Todos lo hemos experimentado. En el hombre, la persona humana aparece como una unidad cerrada, ontológicamente cerrada, *unidad actual,* porque todos los actos simultáneos aparecen referidos a *un ser único; unidad histórica,* porque los actos de diversos tiempos aparecen referidos a *un mismo sujeto.* Ahora bien, si la persona humana, según Scheler, no es más que la serie de sus actos, pregunto: ¿Cómo explicamos este hecho de la unidad? Porque el hecho hay que explicarlo.

Entran aquí de lleno todas las dificultades de la teoría actualista de la persona: si no hay un sujeto permanente de los actos, ¿cómo puede explicarse p. ej. la memoria? El acto actual, ¿cómo puede apropiarse lo del acto de ayer? ¿Es en realidad otro yo...?

Si Juan aparece el mismo que estudiaba ayer, que hoy está leyendo, que antes estaba paseando, y con anterioridad estaba discutiendo con otro, ¿cómo explicar este hecho? Una de dos: o la permanencia se explica por el organismo, y el organismo es el sujeto de atribución de estos actos, o el sujeto de atribución de los actos es *el centro ideal,* de que nos habla Scheler; pero el centro ideal no puede ser, por la sencilla razón de que no tiene existencia real; el organismo tampoco puede ser, porque la unidad que aparece en la conciencia del yo es una unidad mucho más cerrada de la que corresponde a un organismo, puro organismo, como el de los animales. Luego en la hipótesis scheleriana, la unidad de la persona humana, en que por otra parte el mismo Scheler tanto insiste, queda sin explicación suficiente. Luego la unidad debe provenir de un centro ontológico, existente en realidad, y de orden espiritual, porque, si no fuera de orden espiritual, no tendría capacidad de realizar actos espirituales.

Esta concepción actualista tendría una explicación si Scheler, bajo la denominación de persona o personalidad humana, se refiriese, *no a la personalidad metafísica, sino a la personalidad moral.* Entonces no habría ninguna dificultad, puesto que nuestra personalidad moral se va labrando en nuestras acciones conformes a la ley moral. Pero por desgracia el mismo Scheler nos cierra el camino para esta benigna interpretación: "La persona —nos dice— es la X de cualquier actuación de la razón. La persona moral, por consiguiente, será la X de la actuación de la voluntad según la ley moral" [46].

Confesamos que la lectura del libro *El puesto del hombre en el cosmos* fue para nosotros decepcionante: tropezamos con un fundamento de la antropología scheleriana mucho más débil, desde el punto de vista científico y filosófico, de lo que hubiéramos podido esperar. Sobre todo después de haber escrito Scheler su magna obra de filosofía religiosa, *Vom Ewigen im Menschen,* publicada en 1921. La estrella filosófica de Scheler, a veces genial en descripciones psicológicas y en algunos puntos de su axiología, fue más bien eclipsándose paulatinamente, hasta quedar muy apagada en la zona de la metafísica.

Creemos que esta falla, demasiado profunda, se debe a una actitud de "resentimiento", que le condujo a falta de método. Sus prevenciones contra el conocimiento estrictamente intelectual y discursivo las extendió hasta lo injusto, cerrándose la puerta a todo acceso por vía deductiva al mundo de la metafísica.

Con ello se incapacita para utilizar elementos preciosos inaccesibles por otra vía, que hubieran dado la base sólida para su sistema.

Por otra parte, lamentamos tener que señalar que a pesar de sus prevenciones contra el método deductivo, que

[46] FEW, p. 385.

rechaza como ilegítimo para llegar al mundo trascendente, él mismo lo utiliza en gran escala. La existencia del famoso *impulso afectivo* del ser primigenio (concepción que domina todo su sistema) sólo puede ser afirmada merced *a una deducción*, ya que por ningún camino intuitivo o experimental puede llegarse a percibir la realidad de tal impulso. Por cierto que la deducción está aplicada en ese caso con poca fortuna.

Sucede en esto como en su célebre obra *Muerte y supervivencia*. Después de rechazar los clásicos argumentos de los escolásticos como insuficientes para probar la inmortalidad del alma (*onus probandi*, los escolásticos lo admiten y cumplen), viene a dar el mismo Scheler el argumento de Goethe que no es en el fondo otra cosa que el argumento escolástico fundado en las tendencias del alma humana.

Volviendo de nuevo a nuestro tema, nos encontrábamos al redactar estas líneas (octubre 1940) con otro caso de "resentimiento" contra la famosa concepción escolástica de la *sustancia*. Como sobre todo se refiere al hombre y a la persona humana creemos oportuno dedicarle un pequeño comentario.

Don José Ortega y Gasset ha dictado un ciclo de conferencias filosóficas en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. El martes 14 de octubre de 1940 disertó sobre el problema de la vida[46]. Según su costumbre, inserta Ortega y Gasset sus temas favoritos acerca del *hombre*. La tierra es para Ortega y Gasset primeramente "lo que nos pasa con ella". Concepción opuesta a la clásica de Aris-

[46] Citamos según el resumen de la conferencia publicada por "La Nación" (Buenos Aires, 15/10/1940), que refleja las ideas del conferencista. Ver *Meditación de la técnica*, § IV, donde expone Ortega su clásica tesis: "Yo no *soy* mi cuerpo [...] pero tampoco soy mi alma: [...]. Cuerpo y alma son cosas, y yo no soy una cosa, sino un drama, [...]". *Obras completas*, V, p. 339. Una apreciación más detenida y matizada sobre estas fórmulas orteguianas la hemos hecho en nuestro trabajo *Ensimismamiento y esencia del hombre, según Ortega y Gasset*, en "Ciencia y Fe", 13 (1957), 3-27.

tóteles y los griegos, para quienes "ser es la realidad fija, fijada de una vez y permanente". Ortega y Gasset aplica sus tesis filosóficas al hombre, y lo convierte en el más puro actualismo: "Yo no soy una cosa que está ahí, yo me acontezco a mí mismo". "Yo no soy mi cuerpo; yo no soy mi alma". Alma y cuerpo son —dijo Ortega y Gasset— concepciones teóricas. La expresión "cuerpo" no es nada clara, y "alma" es hoy —sostuvo— muy poco más que una palabra.

En consecuencia, para el señor Ortega y Gasset el hombre queda reducido a su vivir. Y "el vivir del hombre es acontecimiento". El mutuo existirse del hombre en el mundo es acontecimiento. "Yo no soy una cosa, yo no soy mi alma. Cosa es expresión confusa de Aristóteles". En su perspectiva —en la del orador—, el espiritualismo aristotélico es un resto de materialismo. Su alma —dijo— no es sino su materia, más sutil que la otra, pero materia al fin.

Claramente resume Ortega y Gasset su noción actualista del hombre, de la persona humana: La persona, "no cosa cuerpo, no quisicosa alma". "La coexistencia del yo es futurición". "El yo de cada cual está constituído por todo un programa de su vida". Eso es la persona de cada uno.

No extrañaremos que don José Ortega y Gasset haya dictado su sentencia de exilio del campo filosófico para la sustancia: "Derrocamos de su trono milenario —declaró— el concepto de la sustancia: no nos sirve como expresión de la realidad".

A nosotros nos parece que la única expresión de la realidad, conforme con lo que la experiencia inmediata de nuestra conciencia nos manifiesta, es el concepto de la sustancia.

Quien haya leído con detención nuestro análisis psicológico de la conciencia del hombre, basado en las conclusiones científicas de psicólogos de todas las escuelas, podrá comprobar que la *unidad* del yo humano, su *actividad es-*

piritual, su *identidad* conservada a través de sus actos, no tienen explicación posible para el actualismo. Y por lo tanto es precisamente en nombre de la más auténtica filosofía, de la filosofía que con mayor inmediatez se basa *en la realidad de la experiencia humana*, por lo que podemos exigir que el concepto de sustancia persevere en el trono milenario a que lo elevó la filosofía griega, como única expresión posible de la realidad [47].

4. *Conclusión: El concepto de sustancia como expresión de la realidad del "yo-psicológico-metafísico".*

Pero esta interpretación tan natural y tan conforme con la experiencia, que casi no hace más que explicarla (desplegarla), nos lleva de la mano a consignar el hecho, que notábamos más arriba, de que *por la experiencia del yo-sujeto estábamos en un contacto inmediato con la realidad ontológica.* En efecto: percibimos directamente, por introspección, por la reflexión completa superior, una realidad permanente, el ser mismo. En otras palabras, estamos ante lo que suele llamarse una experiencia trascendental, una percepción inmediata del número kantiano. Por esto no dudamos en afirmar que, en el sentido más propio, el "yo" que percibimos por la introspección es, no sólo el yo-psicológico, puramente psicológico (los diversos actos psíquicos que aparecen revoloteando en nuestra conciencia), sino

[47] Deseamos hacer una última salvedad: las *fórmulas* empleadas por los actualistas tienen tal vez gran culpa de que *aparezcan* tan distanciados de la realidad; es probable que sean sustancialistas en su interior, aunque no desean aparecer como tales. A veces admiten que sólo son sustancias *las cosas materiales*, y sólo para salvar la inmaterialidad del espíritu lo reducen a *actos*, porque no tienen otra expresión de sustancia espiritual. Dice a este propósito San Agustín, que ya en su tiempo encontró la misma dificultad. "El que ve la naturaleza del alma y ve que es sustancia y que no es corpórea, comprenderá que aquellos que opinan que es corpórea, yerran precisamente porque atribuyen al alma aquello sin lo cual no pueden concebir ninguna cosa de la naturaleza [sensible]". *De Trinitate*, l. 10, c. 7. En nuestro caso el dilema es el mismo, pero se elige el extremo opuesto.

también el mismo *yo-ontológico*, el cual, por caer al mismo tiempo bajo el campo de la introspección, podríamos denominar "yo psicológico-ontológico". *Es realidad permanente y al mismo tiempo aprehendida en un hecho de conciencia y por un hecho de conciencia.*

La psicología de la introspección creemos que avanza y avanzará más en esta dirección, libertándose de perjuicios que no se compaginan bien con las experiencias de la psicología científica. Tales prejuicios son los ídolos de que conviene libertarse, y ante los que han caído autores, que confunden la experiencia psicológico-ontológica con las nociones puras abstractas y las definiciones verbales. Romero hace notar este exceso cometido por la psicología positivista y anti-metafísica del siglo XIX. "La psicología se libertó de la metafísica en el siglo pasado, pero cayó en estrecha dependencia de la naturaleza adoptando sus métodos y conceptos capitales"[48].

Por eso no admitimos las repugnancias de A. Lalande en el *Traité de psychologie* de *Dumas*, cuando rechaza la denominación de *psicología ontológica*. "Finalmente, se ha propuesto por el estudio de los hechos de conciencia, sea experimental sea reflexiva, definir el alma humana, su naturaleza, su origen, su destino. Parece bien adquirido, después del criticismo y del positivismo, que no hay nada que esperar de un método de este género, y que no se podrá concluir por vía lógica de lo inmanente a lo trascendente"[49].

La conclusión, además de ser de mayor alcance que las premisas, desconoce el hecho de la percepción inmediata del yo-ontológico, en la cual no se da, por cierto, una percepción inmediata de su naturaleza (espiritualidad, inmortalidad, simplicidad sustancial, etc.), porque, como ya dijimos, se trata de una percepción del yo, como quien pal-

[48] F Romero, en la Introducción a la ob. cit. de Krueger *Estudios psicológicos*.

[49] Ob. cit., p. 13.

pa un objeto a oscuras. Pero se da juntamente con la percepción inmediata de la existencia del yo, la percepción también inmediata de alguna de sus cualidades, que en parte nos descubren su naturaleza. Entre estas propiedades del yo aparecen en primer lugar la unidad y la identidad o, en otras palabras, *la permanencia del yo.*

Una ulterior conclusión acerca de la esencia completa, adecuada, del yo, pertenece a la psicología-metafísica o racional a la cual no se le puede negar tampoco el derecho de dar una explicación lógica de los hechos inmediatos de la conciencia. Así, aunque no se atrevan a llamarla psicología metafísica, Wundt, Binet, Baudin, James, Krueger, el mismo Lalande, y sobre todo Bergson[50].

Entretanto, contentémonos con la afirmación general de que la personalidad tal como se nos manifiesta en la percepción del yo-sujeto, es *un principio permanente, de mayor profundidad ontológica que los actos y que la estructura psíquica, de los que aparece como la base, y superior al conjunto de los actos y a la estructura en que los mismos se hallan encuadrados.*

Krueger parece apuntar esta solución al escribir que la investigación psicológica moderna de los tipos trabaja, aunque sin percatarse bien de ello, guiada por el pensamiento "de que la psique es una totalidad, que sobrevive a sus determinaciones parciales"[51].

Como conclusión de este primer estudio podemos afirmar que la experiencia externa y la experiencia interna nos manifiestan en el hombre dos sustratos permanentes: *a*) sustrato permanente orgánico individual; *b*) sustrato permanente como principio de la actividad espiritual que es

[50] Recordemos que aun los behavioristas modernos Wickens y Meyer admiten el hecho de la "*estability of personality*", que no puede explicarse *plenamente* sino por una base óntica estable. *Psychology*, New York, 1961, p. 538

[51] Ob. cit., p. 92.

también individual, pero con individualidad más profunda, porque es personalidad.

Esta concepción implica ciertamente en la persona, en alguna manera, la clásica *entidad sustancial*, pero no por eso debemos rechazarla, ya que lo exige la realidad [52].

[52] No podemos dejar de recordar aquí, como coincidente o precursora de las filosofías actualistas occidentales, desde Hume al historicismo del siglo xx, la doctrina budista del no-yo, que niega radicalmente todo "sujeto permanente": la realidad del hombre sería un "agregado de elementos" en constante cambio; estaría reducida a una serie de "actos sin actor". Remitimos a los lectores a los dos trabajos que hemos publicado en "Ciencia y Fe": *La doctrina del no-yo en el budismo antiguo*, 18 (1962) 55-90; *La doctrina del no-yo en el budismo tradicional y contemporáneo*, 18 (1962) 211-273. Véase una más completa evolución de este importante dogma budista en nuestra obra *Filosofía budista* (Editorial Troquel, Bs. As., 1966; 2ª ed., 1976). Observemos que el actualismo budista tiene, sin embargo, una mitigación, porque conserva un espíritu religioso y trascendente. Por eso no se lo puede confundir con los actualismos occidentales, de corte puramente teórico y abstracto.

EL YO-PSICOLÓGICO-ONTOLÓGICO Y LA TRASCENDENCIA [1]

I. LOS HECHOS

Vista de conjunto: Las estructuras del yo-psicológico-ontológico y la trascendencia

Puede decirse que en los análisis precedentes hemos tenido a la vista, ante todo, el *yo psicológico-ontológico en sí mismo considerado.* Hasta cierto punto, hemos prescindido de las relaciones o conexiones de este yo con el mundo que lo rodea, y aun con la realidad trascendente absoluta de Dios. Los mismos psicólogos cuyos resultados hemos ido reuniendo, parecen haberse preocupado de describirnos el dinamismo psíquico en sí, en considerar expresamente al yo en su situación concreta, vital, en continuo y necesario comercio con las realidades diferentes de él.

Vamos a estudiar, en un segundo análisis, al yo *en sus*

[1] Este capítulo fue escrito para la segunda edición en 1952. Se analiza por ello la experiencia de la *filosofía existencialista,* que entonces culminaba, y casi diríamos, terminaba. Pero uno de los saldos de esta experiencia es una mayor dilucidación de la relación entre la existencia individual humana y la trascendencia. Ello significó un positivo aporte para la filosofía acerca de un problema siempre vigente y que es fundamental para la comprensión de la persona humana como tal.

No hemos creído necesario retocar el texto para que conserve su circunstancia temporal.

relaciones con la realidad trascendente. Llamamos realidad trascendente, de una manera general, la que es distinta del yo. En la hipótesis (pues es cuestión que debe resolverse con ulterioridad en el decurso de este capítulo), de que las llamadas "realidades trascendentes" tengan un valor objetivo, como lo pretende la filosofía realista, y no sean meras creaciones del espíritu subjetivo, tal como quiere el idealismo, tales realidades pueden llamarse trascendentes en el sentido etimológico de la palabra, que significa "lo que está más allá" del yo. En este sentido, estudiaremos el yo-psicológico-ontológico y la trascendencia, partiendo de la base, según creemos, afirmada con solidez en los análisis anteriores, de que el yo-psicológico-ontológico es una realidad de orden sustancial, es un verdadero centro ontológico, y no una mera reverberación de actos psíquicos. Ello significa afrontar la posibilidad y el hecho de que este yo se halle en conexión con otras realidades de carácter objetivo, distintas de él, llamadas, por ello, "trascendentes"; y el problema de la repercusión que tales conexiones tienen en la misma estructura ontológica del yo[2].

Este aspecto ha sido estudiado con especial relieve por la filosofía actual en los últimos treinta años. Puede decirse que tal movimiento ha dominado las preocupaciones filosóficas. Ha sido designado con el nombre de *existencialismo.* Vamos, pues, a utilizar los análisis y los resultados del existencialismo, comparándolos luego con los de la filosofía tradicional en este mismo aspecto. En la actualidad resulta la tarea mucho más fácil que hace diez años. En efecto, el movimiento existencialista, que en un principio había aparecido con líneas más o menos indefinidas, ha cris-

[2] Para el intento de las siguientes consideraciones esperamos que sea suficiente la descripción de *trascendencia* que damos en el texto. Un mayor esclarecimiento del término *trascendencia* y de su correlativo *inmanencia* puede verse en la síntesis que más adelante presentamos: *Personalidad humana, inmanencia y trascendencia.*

talizado durante este último decenio, a nuestro parecer, y es posible ya hablar tanto de sus fracasos como de sus resultados positivos. Se han definido con claridad dentro del existencialismo diversas tendencias, que pueden discriminarse, aprovechando o eliminando ciertos elementos positivos o negativos respectivamente.

Son muy numerosos los estudios de conjunto que sobre el existencialismo, o sobre alguno de sus autores, se han escrito en estos últimos cinco años. Por ello no vamos a detenernos en una descripción o historia del movimiento existencialista y de sus características especiales[8]. Sin embargo, la íntima relación del existencialismo con los problemas propios de la persona humana y la peculiaridad con que ciertos rasgos esenciales de ésta han sido puestos de relieve por aquél, no nos permiten dejar de tener en cuenta los análisis de sus principales representantes.

En primer lugar, puede comprobarse que el movimiento existencialista viene a confirmar la tesis de *la unidad del yo*, establecida de acuerdo con los psicólogos, en los análisis precedentes. La primera y característica actitud del existencialismo es la de haber *acentuado la subjetividad de la persona humana* como su valor primario. El sujeto y el mundo de su subjetividad recobran en el existencialismo un valor esencial, frente a las pretensiones del racionalismo y del idealismo, de anular lo individual ante lo universal y de fundir el sujeto en la objetividad pura. Como es sabido, la reacción de Kierkegaard fue, por cierto, en contra del idealismo, que desconoce el valor del sujeto en

[8] Los hemos estudiado en anteriores trabajos: *Heidegger: El existencialismo de la angustia*, Biblioteca "La Filosofía de Nuestro Tiempo", Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1948; *Sartre: El existencialismo del absurdo*, en la misma colección y editorial, 1949. También debe consultarse la obra de Joaquín Adúriz, S. J., *Gabriel Marcel: El existencialismo de la esperanza*, en la misma colección y editorial, 1949. Sobre Sartre hemos publicado también un más amplio estudio en la Colección Austral: *Sartre: Su existencialismo*, Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1952.

cuanto tal[4]. Al contrario, la verdadera realidad y el valor es, para los existencialistas, el individuo, el sujeto individual, y una filosofía que no está centrada sobre sus problemas, no merece la pena ser estudiada. Es evidente que esta actitud está reforzando la tesis, anteriormente establecida, de la unidad irreductible del yo. Hasta tal punto que mi yo constituye una unidad, un centro autónomo e independiente, que no puede tener otro igual, cuyos moldes no se pueden repetir, y, por lo tanto, goza de una unidad e individualidad incomunicable a otro ser. Y en eso está su valor irreductible.

Los modernos existencialistas, que se han inspirado, sin duda, en Kierkegaard, han recibido la inspiración del valor del individuo humano, en cuanto unidad irreductible al pie de la letra, y han hecho de ella el centro de sus preocupaciones filosóficas. De acuerdo con esta actitud, se han dirigido al estudio de la *existencia concreta o individual humana*. Y ahí han centrado sus análisis y los problemas todos de la filosofía. No es que el existencialismo haya excluído de la metafísica toda realidad distinta del yo humano; lo que ha pretendido es estudiar toda la realidad a través, o, por lo menos, partiendo del yo individual

[4] Son características de la situación precaria que el individuo ocupa en cuanto tal en la filosofía del idealismo estas palabras de Hegel: "La universalidad, según la cual el animal como individuo es una existencia finita, se muestra en él como la potencia abstracta al terminar el proceso, también abstracto, que se desarrolla dentro de él. La inadecuación del animal a la universalidad es su enfermedad original, y es el germen innato de la muerte. La negación de esta inadecuación es precisamente el cumplimiento de su destino. El individuo se niega a sí mismo en cuanto él mismo modela sus singularidades sobre la universalidad. Pero con esto, por ser ésta abstracta e inmediata, alcanza solamente una objetividad abstracta, en la cual su actividad se embota, se oxifica, y la vida llega a ser un hábito privado de proceso, de modo que el individuo se mata a sí mismo" (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de Eduardo Ovejero, Madrid, 1917, t. II: *Filosofía de la naturaleza*, § 375). El destino del individuo, en cuanto tal, a perecer, *a matarse a sí mismo*, es la única solución, dentro de la filosofía idealista, para perderse en la universalidad abstracta.

Heidegger, por ejemplo, vuelve a proponerse como centro de la filosofía la pregunta clásica de la metafísica, "¿qué es el ser?". No precisamente el ser del hombre con exclusividad de todo otro ser, sino el ser general, tal como se lo preguntaron los filósofos griegos. Pero de inmediato observa que no es posible responder a esta pregunta sino conociendo primero al ser mismo que se interroga a sí mismo sobre el ser, es decir, el *yo*, el individuo humano. "La analítica del *Dasein* (el yo individual) debe preparar la problemática fundamental de la ontología, la pregunta sobre el sentido del ser en general"[5].

En la misma forma, y antes que Heidegger, ha planteado también Gabriel Marcel el problema del conocimiento del ser como enraizado en el conocimiento del yo. No es posible hacerse la pregunta sobre el ser, sin considerar al yo mismo que interroga, y que está envuelto en la pregunta[6]. Más aún, el mismo yo va a darnos la clave de la respuesta, porque se nos presenta como ser, como "indudable existencial". "No es el yo del «yo pienso» cartesiano; ni tampoco el yo del «yo vivo»; sino el yo in-

[5] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Halle, 1931, ps. 7 y 183 Traducción castellana de esta obra por José Gaos: *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951, 510 ps.

[6] "Preguntar qué es el ser, es, simultáneamente, preguntar qué soy yo que pregunto sobre el ser. Preguntar si existe el ser, es por identidad preguntar si existo yo que invisto la existencia del ser. Y aquí los dos extremos de un dilema parecen cerrar el acceso a la metafísica, abierto a la existencia ontológica: vitalmente requiero la afirmación del ser, pero lógicamente esta afirmación se presenta como injustificable, ya que ella no es posible sino a partir de ella misma [...]. La metafísica nos aparece así como «el impulso hacia una afirmación que en último análisis se presenta como imposible de ser establecida, porque no me puedo juzgar capacitado para enunciarla, si no es a partir de esa afirmación misma» [...]. En último término, mi afirmación del ser exige, para su justificación metafísica, *una afirmación previa del ser mismo* ante mi inteligencia. Una afirmación del ser que me afirma a mí mismo como sujeto". J. Adúriz, S. J., explicando el pensamiento de Marcel en *Gabriel Marcel: El existencialismo de la esperanza*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1949, ps. 24-25.

tacto del «yo experimento» —tomando experimento en la indeterminación máxima de la palabra—"[7].

El interrogante sobre el ser "invade los mismos datos que lo condicionan y deberían servir como base firme de avance con la respuesta: pregunto por el ser porque yo lo necesito; pero yo..., ¿qué soy yo? Preguntar por el ser es simultánea e indivisiblemente preguntar por mí mismo. Por consiguiente, la respuesta ha de envolver conjuntamente a mí mismo que pregunto y al ser por el cual pregunto"[8].

De esta manera es curioso comprobar cómo el existencialismo, por una parte, ha acentuado el valor de la subjetividad y su necesidad como punto de partida de la filosofía. Pero, por otra parte, ha relacionado la subjetividad, el yo, con el ser. Es cierto que las soluciones han sido diversas, según los diversos filósofos. Pero no es menos cierto que todos ellos sienten la necesidad de explicar el yo por el ser, y el ser por el yo, sin que ello signifique una reducción del yo al ser, como pretende el idealismo.

Vamos, pues, a estudiar, o a indicar, aunque sólo sea con brevedad, el resultado del análisis de la existencia humana.

A) *Analítica de la existencia humana: primera etapa: "Impulso hacia la trascendencia"*.

1) *Ser en el mundo.* —Ante todo, la existencia humana se presenta como *subjetividad*, es decir, como *yo*. Pero no un yo abstracto, sino un yo propiamente sujeto, que no está perdido dentro de una conciencia objetiva universal. La afirmación del yo concreto e individual es el primer

[7] "Si l'affirmation *j'existe* peut être retenue, c'est dans son unité indécomposable, en tant qu'elle traduit d'une façon non seulement libre, mais assez infidèle, une donnée initiale qui est non pas *je pense*, non pas même *je vis*, mais j'éprouve, et il nous faut prendre ici ce mot dans son indétermination maxima". *Du refus à l'invocation*, p. 26.

[8] J Adúriz, ob. cit., ps. 32-33.

paso del existencialismo. Precisamente este nombre proviene del análisis de la *existencia* concreta, ya que la única plena realidad es el individuo cuando existe, o el *existente concreto*.

Pero el "yo existo" se presenta, no en una forma pura, sino en la forma concreta de *existir en el mundo*. Yo existo o soy *en el mundo*. La experiencia de nuestra existencia concreta está necesariamente relacionada con el mundo que nos rodea y en el cual estamos sumergidos. El mundo aparece de esta manera en íntima relación con nuestra existencia, que recibe influencias ontológicas del mundo, y no se puede liberar de él. Esta necesaria conexión de la existencia con el mundo muestra en el yo una tendencia o impulso hacia la trascendencia. El mundo se presenta, por una parte, como *distinto* del yo, como un objeto del conocimiento, como un "más allá" del yo; y, a la vez, como una realidad dentro de la cual estamos, no sólo conociendo, sino existiendo. "Yo existo en el mundo" dice algo más que "yo coexisto con el mundo". Significa, pues, a la vez, la *trascendencia del mundo* y la íntima y concreta conexión de mi existencia con el mundo[9].

2) *Libertad.* — Otra característica de la existencia humana, común a todos los existencialistas, es la *libertad*. El yo aparece en el mundo frente a un número ilimitado de posibilidades y tiene conciencia de que puede *elegir* entre ellas. Esta elección sitúa al hombre, al yo humano existente, en el plano de la libertad. Ésta es de tal manera esencial al hombre, que renunciar a ella es renunciar a sí mismo, es renunciar a su auténtica existencia. La libertad nos está descubriendo, como posibilidad de elegir, horizon-

[9] "Lorsque je m'éveille à moi même, je constate que je suis placé ou jeté dans un monde au sein duquel je m'oriente. En explorant ce monde, ne parviendrais je pas à decouvrir ce qu'il est, et à m'expliquer pourquoi je me trouve dans cette situation singulière et ce qu'elle signifie, tant pour l'ensemble que pour moi même?". G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, ps. 285-286.

tes infinitos. Parece darle al hombre la dimensión de la infinitud. Se siente capaz de elegir, y al mismo tiempo con aspiraciones infinitas en su elegir. Las palabras "proyecto", "posibilidad", aplicadas a la existencia humana, se refieren a su característica peculiar de la libertad.

Aunque algunos autores, como Sartre, de tal manera explican la experiencia de la libertad que parecen negarle su auténtico valor, reduciendo la elección libre a *una necesidad de hecho*, sin embargo, sus explicaciones se hallan tan en contradicción con sus afirmaciones cuando analizan los hechos que no creemos valga la pena insistir sobre ello [10]. El hecho concreto de la libertad se nos impone como una experiencia evidente, la cual por ninguna dificultad de orden abstracto o ningún prejuicio metafísico puede suprimirse.

3) *Contingencia.*—Pero junto a la experiencia de la libertad se encuentra siempre en la existencia humana la *experiencia de la limitación.* El yo, con sus aspiraciones de carácter infinito, se encuentra muy limitado en sus posibilidades reales. Esta limitación, que no le permite satisfacer sus aspiraciones, y aun muchas veces las aspiraciones a lo que le es más necesario e imprescindible para su misma existencia, le da al hombre la experiencia de su esencial insuficiencia. Se halla imposibilitado de lograr sus anhelos Más aún, experimenta en su misma existencia el peligro de aniquilarse, de caer en la nada y en la muerte. La amenaza de la nada y de la muerte le dan al hombre la experiencia de su realidad de *ser contingente*: de un ser que no tiene en sí mismo todo lo que necesita para existir y para continuar existiendo [11].

[10] Puede verse la crítica del concepto de libertad contradictorio tal como Sartre lo explica, en nuestro estudio: *Sartre: El existencialismo del absurdo*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1949, ps. 82 y sigs.

[11] "Je constate tout d'abord que je suis engagé dans un certain procès. Il y à de choses que j'avais saisies ou cru saisir et qu'il m'a fallu laisser

4) *Angustia.* — Esta experiencia de la radical contingencia de la existencia humana ha sido reconocida por todos los existencialistas y ahí debemos encontrar la raíz de uno de los temas predominantes en el existencialismo, el de *la angustia*[12]. La existencia humana, dicen, es angustia, no angustia de esto o de aquello, de algún bien que nos falta, o de algún mal que nos molesta o nos amenaza, sino una como angustia existencial, una ingénita y esencial angustia humana. No es posible separar la esencia del hombre de la angustia. Es un estado del que no podemos evadirnos, sino cerrando los ojos a nuestra auténtica realidad, viviendo en un estado de inconciencia, en el cual perdemos la autenticidad de nuestro yo, de nuestra verdadera y real existencia humana.

Con esta esencial conciencia de la angustia están relacionados otros de los temas dominantes en la literatura filosófica existencialista. El hombre se siente como en un estado *de pecado*, responsable de alguna falta cometida con anterioridad, que afecta de raíz su misma existencia y la mantiene como en una especie de condenación. El concepto de *caída* es coincidente con el de pecado[13]. Del mismo modo se orquesta con el tema de la angustia la experiencia de la existencia humana, en la cual el yo se encuentra *abandonado y arrojado en el mundo*. Este estado de abandono, es la base de la desesperación amenazante a

---

tomber — et c'est même une expérience que je suis amené à généraliser. En présence de ce flux incessant, j'en viens à me demander: puisque tout passe, qu'est-ce donc qui *est* à propement parler?". En todo este párrafo continúa Marcel exponiendo la experiencia de la contingencia que se impone a nuestro yo (*Du refus à l'invoc.*, p. 285).

12 Ha sido principalmente Heidegger, inspirado en Kierkegaard, quien ha analizado la experiencia de la angustia, poniéndola en primer término en la existencia humana.

13 La idea de pecado introducida por Heidegger en el análisis de la existencia humana, también por influjo de Kierkegaard, viene a ser una trasposición laica de la doctrina cristiana sobre el pecado original.

la existencia y tema dominante de algunas escuelas existencialistas.

5) *Valores de este análisis.*—El cuadro anterior pone de relieve algunos aspectos de la existencia humana, característicos del existencialismo, sin duda ninguna, y de especial interés para nuestro estudio y comprensión de la persona humana. En primer lugar, hace resaltar el valor y la realidad del individuo frente al idealismo, y a toda interpretación psicológica tendiente a diluir la unidad ontológica del hombre.

Este aspecto del existencialismo, como lo hemos notado antes, favorece la concepción más realista de la persona humana, en la cual el primer lugar lo ocupa la unidad ontológica de ella, como base central de toda su actividad, de todo su dinamismo y de todas sus relaciones. Una psicología y una metafísica donde la real unidad del yo se pierde en un universal abstracto superior, deshace la esencia y el fundamento mismo de la personalidad humana.

Junto a la acentuación de la unidad ontológica del yo, y, por consiguiente, del valor del individuo, el existencialismo ha puesto de relieve *la realidad y el valor de la libertad*, como esencia de la persona humana. La libertad acentúa, a su vez, la unidad psicológica y ontológica del individuo, y tal vez sea ella la que mejor nos la descubre. En fin, ha insistido el existencialismo sobre el aspecto de *la contingencia* de la persona humana. Ya no se basta ella a sí misma sino que es un ser que padece como una indigencia metafísica sustancial y radical. Al señalar este aspecto, el existencialismo ha puesto también de relieve esta inmediata consecuencia para la existencia humana: Una existencia esencialmente contingente, que no se basta a sí misma y que está en peligro continuo de perderse, lleva también en su centro *la angustia*. Cuando los existencia-

listas han subrayado este aspecto de la existencia humana, y le han dado, no un carácter pasajero y transitorio, sino que han hecho de él una especie de valor metafísico, de situación metafísica del hombre, han descrito fielmente la profunda realidad humana, la esencial insatisfacción e incapacidad del hombre para bastarse a sí mismo, y están, de hecho, coincidiendo con toda la tradición metafísica cristiana.

La descripción de la existencia humana, tal como acabamos de resumirla, y en la cual coinciden todos los autores llamados existencialistas, refleja aspectos reales del hombre, olvidados, más de una vez, por las filosofías de los últimos siglos. Así, por ejemplo, el valor del individuo ha sido puesto otra vez de relieve contra el idealismo en todas sus formas. La realidad de la libertad es un progreso, respecto del cientifismo y del psicologismo del siglo pasado, para los cuales la concepción puramente mecánica y biológica del hombre ahogaba el mismo concepto metafísico de libertad, en el cual se han apoyado los existencialistas.

Por fin, la contingencia y la angustia del individuo humano, que constituyen también otros de los pilares metafísicos de la analítica existencial, está oponiéndose a la concepción racionalista del hombre, para la cual éste representa el grado supremo de la perfección del ser. Los que creen en la "Humanidad" y llegan a convertirla en un Dios, no pueden menos de llevarse una tremenda desilusión ante la descripción realista de la pobreza e indigencia de cada uno de los individuos humanos.

Todos éstos son, sin duda, valores reales de la analítica existencial y un fruto de su método y de su empeño de ceñirse a la descripción del existir humano, con prescindencia de todo sistema o presupuestos filosóficos.

B) *Analítica de la existencia humana: segunda etapa: "La trascendencia"*.

Pero esta descripción del hombre es en sí *insuficiente*. Ha recargado el interés sobre los valores negativos, sobre las deficiencias de la personalidad humana, y ha olvidado otros aspectos, también reales de la misma, los cuales compensan las deficiencias ingénitas del hombre. Estos valores positivos son el necesario complemento de aquéllas, y el hombre, si no se lo considera en toda su realidad, resulta un ser incomprensible.

En efecto, tal como nos ha descrito el existencialismo hasta ahora al hombre, ha venido también cargando el acento sobre la *subjetividad* propia del individuo humano, pero de tal manera se halla tan cerrado sobre sí mismo, que es imposible concebir una abertura hacia el exterior, en compensación de sus deficiencias subjetivas. Hemos visto que el hombre no se basta a sí mismo. Es limitado en su libertad, es limitado en su ser por la esencial contingencia, y vive en una angustia existencial por el estado de abandono en que se halla en este mundo. Pero, a la vez, y por cierto brotando de su libertad, contingencia y angustia, el hombre *siente aspiraciones incoercibles de una superación*. Siente en sí mismo y percibe en sí mismo una raíz ontológica que lo arraiga más allá de la contingencia y de la angustia y lo impulsa hacia lo absoluto. El dilema inevitable entonces a toda filosofía, y que no podía menos de salir también al paso al existencialismo, es el siguiente: o bien el hombre queda limitado a su propia e inmediata subjetividad y a esas conexiones con el mundo que no superan ni llenan sus exigencias ontológicas, o bien profundiza en ellas para llegar hasta el fin a donde ellas lo llevan y se abre hacia el absoluto, a donde tales exigencias ontológicas en el hombre están apuntando. Si el hombre se cierra sobre sí mismo resulta un ser incomprensible y

absurdo. Si el hombre, en cambio, se abre hacia lo absoluto, su contingencia, su limitación, su angustia encuentran un complemento, una explicación y un sentido. Pero ¿será esto posible?

Como se ve, hemos planteado el problema de *la trascendencia en la persona humana.* Si en realidad la persona humana no puede en ninguna manera salir de sí misma, sino que debe quedar reducida al círculo de su inmanencia ontológica, está condenada a una esencial imperfección, inacabamiento, a un esencial fracaso de sus más profundas aspiraciones. Pero si puede salir de su inmanencia, y *trascender, pasar más allá,* a lo que es *trascendente* a ella misma, porque está *más allá* de ella misma, entonces es posible encontrar el complemento de su esencial infinitud. Como hemos visto, la primera descripción del hombre nos ha dado ya la "tendencia", el "hacia" con miras a la trascendencia. Vamos a ver si es posible superar esta primera etapa de la analítica existencial, que hemos llamado *el impulso hacia la trascendencia,* y convertir este impulso en una realidad, por el hallazgo en la existencia humana de elementos que nos ponen *en posesión de la trascendencia.* Este trabajo ha sido realizado más explícitamente por Karl Jaspers; pero ha sido llevado a sus últimas consecuencias, y tal vez a su perfección en varios aspectos, por los existencialistas católicos, en especial por Gabriel Marcel. Recorramos las principales etapas de sus análisis.

1) *El yo perdido en la trascendencia.* — Jaspers ha impregnado su filosofía existencial por el tema de *la trascendencia.* Por una parte ha rechazado, con más insistencia que ningún otro filósofo, la idea y aun la posibilidad de un sistema metafísico, de una concepción *general* de la existencia. Según él, sólo podemos tener la experiencia del yo individual y, por lo tanto, nuestros resultados no pueden ser más que una *descripción individual de una existencia*

individual, la cual nunca puede alcanzar validez universal. Pero, por otra parte, y en disonancia con sus primeras y explícitas afirmaciones, nos ha dado una filosofía de la trascendencia, con todos los caracteres de universalidad y de sistematización metafísica.

Coincidiendo con los demás existencialistas en los elementos anteriormente descritos, viene a descubrir la trascendencia, la conexión del ser humano con lo absoluto, por medio de y en *la libertad.* Distingue Jaspers el "ser empírico" o individual, que es el ser contingente, el *Dasein.* Este ser contingente se halla enraizado en la existencia precisamente en cuanto libre[14], de manera que para Jaspers la existencia es algo absoluto, trascendente al ser individual en cuanto tal, y de la que éste participa por la libertad. Por ello es en la libertad donde Jaspers va a hallar la puerta para la trascendencia.

[14] Identificar *existencia* y *libertad,* como lo hace Jaspers, se presta a un equívoco. Hablando con todo rigor, no sólo existen los seres que tienen libertad, y en cuanto la tienen, sino los que de ella carecen, como el animal irracional, el árbol, la piedra... Éstos son existencias individuales, aunque sin libertad. Aun tratándose del hombre, hay que aclarar la conexión de existencia y libertad: se le puede considerar como "simple existente", como "estando en el mundo", en lo que coincide con todas las cosas que están en el mundo; o también con "la manera específica de existir o estar en el mundo, propia de la persona humana"; en el primer aspecto, la existencia ni es ni incluye la libertad; en el segundo, en cambio, es apropiada la expresión "la existencia es la libertad", es decir, "la existencia humana es necesariamente la de un ser libre". Las frases, pues, de Jaspers, como éstas: "la libertad es el ser de la existencia" (*Philosophie,* II, p. 177); la existencia es "el acto por el cual me actúo como persona libre", etc.... deben entenderse de la existencia humana, o no serían correctas.

En realidad, ésta ha sido la intención de los existencialistas. Para ellos la "existencia" es sólo propia del hombre. Sólo el hombre tiene "existencia". Por ello, "existencia" se entiende, en su terminología, por definición, *existencia humana.* No podemos menos de notar que este sentido restrictivo del término *existencia* se presta a equívocos, ya que hasta ahora en el lenguaje filosófico, y siempre en el lenguaje común, se ha entendido por "existencia" todo lo que *actualmente es.* Nos referimos a la más importante obra de Karl Jaspers: *Philosophie,* 3 vols., J. Springer, Berlín, 1932. Ha aparecido posteriormente una segunda edición, 1948, por el mismo editor, Springer, en un solo volumen (912 ps.), pero sin variantes en el texto.

En primer lugar, para la trascendencia respecto de *las otras personas*. El hombre, el individuo, no es el único partícipe de lo absoluto, la existencia, sino que también encuentra a otros individuos participando como él. Más aún, este descubrimiento de las otras existencias individuales, en comunicación, lo mismo que yo, con la existencia, es un elemento esencial de mi existencia humana individual y me ayuda a descubrirme a mí mismo. Jaspers subraya el hecho de que la realización del individuo no es posible aisladamente: "Yo no me realizo como existencia aisladamente. No soy yo, sino con y por el otro. . Yo me experimento en la comunicación" [15]. "El acto de abrirme a otro es al mismo tiempo para mí el acto de realizarme como persona" [16].

Pero, no sólo el descubrimiento de otras existencias, con las cuales estoy en comunicación, me ayuda y me es necesario para realizar el propio yo, sino más aún el de *lo Absoluto en cuanto tal*, es decir, no sólo el de otras existencias trascendentes a mi existencia, sino también el de una Trascendencia absoluta, la cual está por encima de todas las existencias individuales. Oigamos al mismo Jaspers: "¿Yo soy, pues, dependiente o libre? Estas dos palabras son en realidad inadecuadas para expresar la verdad de mi ser. Ni una ni otra bastan, sino que ambas juntas son necesarias. Pues nosotros no podemos ni admitir la independencia... ya que la voluntad no puede ejercerse sino movida por Dios; ni la dependencia de una libertad que, al no reposar sobre sí, implicaría que la falta pudo existir todavía sin una *trascendencia* interior a la libertad". "Si la trascendencia fuera exterior a mi libertad, mi obediencia vendría a ser una pura obediencia

[15] Ob. cit., I, p. 6. "Keines ist das Sein schlechthin, und keines ohne das andere; jedes ist ein Sein im Sein" (p. 5).

[16] Ob. cit., II, p. 35. "Ich bin nur in Kommunikation mit dem anderem" (p. 338).

mecánica. La trascendencia no puede pues encontrarse sino en el seno de la libertad misma: como libre yo experimento en mi libertad, y sólo por ella, la Trascendencia que la funda"[17].

Por desgracia, esta idea fecunda de la experiencia de nuestra libertad como abertura hacia una trascendencia, que "hasta cierto" punto permanece inmanente a la libertad misma, no ha sido suficientemente esclarecida por Jaspers. El concepto confuso, subsistente en él, de una trascendencia demasiado indefinida, se pierde en una vaguedad, coincidente con el panteísmo idealista. Sin embargo, creemos que su actitud representa un progreso sobre la de los filósofos existencialistas encerrados en lo que podríamos llamar "el impulso puro hacia la trascendencia", sin llegar a ella. Para Jaspers "la existencia es lo Absoluto, en oposición con la finitud"[18]... "la abertura de la existencia a sus propias posibilidades"[19].

Tal vez estos tanteos de anclarse en lo absoluto son un testimonio, dado por el mismo Jaspers, de la presencia de lo absoluto en la existencia humana, sin que él haya podido

[17] "Wie Freiheit schon ist, indem ich sie erfrage, so kann auch die Möglichkeit der Transzendenz nur *in der Freiheit selbst* sein. Indem ich frei bin, erfahre ich in der Freiheit, aber nur *durch* sie, die Transzendenz" (ob. cit., II, ps. 195 y 85).

[18] Ob. cit., I, p. 43.

[19] Ob. cit., III, p. 15. Una exposición de la filosofía existencial de Jaspers puede verse en la obra más detenida que conocemos de Mikel Dufrenne-Paul Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, préface de K. Jaspers, Éd. du Seuil, París, 1947. Más breve exposición, con crítica, junto con la de los otros existencialistas, en la obra de Régis Jolivet, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Sartre*, De Fontenelle, Abaye S. Wandrille, 1948. Ha criticado también varios puntos de vista de Jaspers en una reciente obra Manfred Thiel, *Versuch einer Ontologie der Persönlichkeit*, Erster Band: Die Kategorie des Seinszusammenhanges und die Einheit des Seins, Springer, Berlín, 1950. Una más actualizada exposición del pensamiento de Jaspers, tratando a la vez de mostrar que desde su propia posición podría llegar más lejos aún hasta un concepto más preciso de la verdadera trascendencia, se halla en Ludwig Armbruster S. J., *Objekt und Transzendenz bei Jaspers*, Rauch, Innsbruck 1957.

llegar a dilucidar hasta las últimas consecuencias todo el alcance de dicha presencia. Con mucho mayor precisión ha dado el paso hacia la trascendencia Gabriel Marcel.

2) *El yo en comunión con la trascendencia.* — Creemos de utilidad recorrer los estadios fundamentales de la analítica de la existencia de Gabriel Marcel. Es, tal vez, entre todos los existencialistas quien con más fidelidad ha ido describiendo la realidad humana, abarcando, con integridad, todos sus aspectos.

a) *Trascendencia "hacia el mundo"*. Como los demás existencialistas, Gabriel Marcel parte de la experiencia del "yo existo" o "experimento", y acentúa el hecho importante de que nos experimentamos como un *yo encarnado*. Ahora bien, este yo encarnado es el que nos está poniendo en comunicación íntima, diríamos ontológica, con el mundo. Esta conexión con el mundo es de un orden *concreto*, es un *hecho inmediato*, es como una participación mutua, de sentido todavía más profundo que una mera relación de trato o coexistencia. Escuchemos una cita del mismo Gabriel Marcel: "Esto equivale a decir que uno se enreda en la pura abstracción si, por temor al antropocentrismo, trata de romper el nexus que me une al universo-nexo de mi presencia en el mundo, ya que mi cuerpo no es más que este nexo puesto de manifiesto. Esto, lo reconozco, corre el peligro de dar lugar a malentendidos muy graves. No se trata en ninguna manera de sostener una especie de dependencia del universo en relación a mí; esto sería recaer en un subjetivismo agravado. Lo que yo sostengo aquí es, ante todo, la prioridad de lo existencial con respecto a lo ideal, pero añadiendo inmediatamente que lo existencial se refiere ineludiblemente al *ser encarnado*, es decir, al hecho de estar en el mundo. Esta última expresión, no recibida en filosofía, o que al menos no era recibida antes de Heidegger, traduce, a lo que creo, adecuadamente una cosa

que, según se habrá comprendido, debe entenderse como participación, no como relación o comunicación"[20].

Este texto de Gabriel Marcel nos muestra, por una parte, que al mundo lo percibimos en relación con nuestro yo, y que, a la vez, forma parte, por así decirlo, de la órbita existencial de nuestro yo, en cuanto éste es "existencia encarnada".

Pero, además, es claro que esta percepción del mundo se funda en una *inmediata presencia* o *experiencia* del mundo. Es evidente que todo esto tiene un sentido de *trascendencia* del mundo respecto del yo. Gabriel Marcel excluye el puro subjetivismo. Su antropocentrismo se reduce, tan sólo, a considerar que el lazo por el cual se unen el hombre y el mundo de una manera existencial, y se da en el hombre una presencia inmediata del mundo, es precisamente el "ser encarnado" del hombre.

Todo solipsismo queda, así, rechazado desde el principio, dentro de la filosofía concreta; y la existencia del

[20] *Du refus à l'invocation*, NRF Gallimard, París, 1ª ed., 1927. Citamos la 6ª ed., 1940, ps. 32-33. Trad. de J. Adúriz en su obra *Gabriel Marcel: El existencialismo de la esperanza*, Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1949, ps. 67-68. He aquí otro texto de interés:

"Lorsque je m'éveille à moi-même, je constate que je suis placé ou jeté dans un monde au sein duquel je m'oriente. En explorant ce monde, ne parviendrai-je pas à découvrir ce qu'il est, et à m'expliquer pourquoi je me trouve dans cette situation singulière, et ce qu'elle signifie tant pour l'ensemble que pour moi-même" (ps. 285-286).

"Je serais enclin, pour ma parte, à dénier la qualité proprement philosophique à tout oeuvre où ne se laisse pas discerner ce que j'appellerai la morsure du réel. J'ajouterai que dans le développement d'une philosophie, il y a, malheureusement, presque toujours, un point à partir duquel l'instrument dialectique tend à jouer tout seul, c'est à dire, à vivre". "Je dirai de ce point de vue, qu'il ne saurait y avoir, selon moi, de philosophie concrète, sans une tension continuellement renouvelée, et proprement créatrice, entre le je et le profondeur de l'être, en quoi et par quoi nous sommes, ou encore sans une réflexion aussi stricte, aussi rigoureuse que possible s'exerçant sur l'expérience la plus intensément vécue"(p. 89).

Obra fundamental sobre G. Marcel sigue siendo la de Roger Troisfontaines, S. J.. *De l'existence à l'être. La philosophie de G. M.*, Nauwelaerts, Namur, 1953, 2 vols

mundo adquiere el carácter de un *inmediato existencial*: por consiguiente, también ella está situada en el campo del misterio ontológico.

b) *Trascendencia hacia las otras personas.* En una forma parecida resuelve Gabriel Marcel la relación del *yo con las otras personas humanas.* No sólo estamos unidos al mundo exterior como algo que es trascendente, pero a la vez inmanente, sino también estamos unidos a otros yo, asimismo, en una forma inmediata; quiere decir, por una presencia que no nos permite negar su realidad. El *yo* y el *tú* es el nexo o la expresión utilizada por Gabriel Marcel en este punto. ¿Qué es el *tú* y cómo se presenta al *yo*? Por de pronto, el tú no es algo así como un objeto que está frente a mí, e independiente de mí. El tú se constituye, por cierto, con interdependencia del yo. "El tú se constituye gracias a un modo de presencia que lo introduce en mi existencia. Pero este modo es específico: no basta la presencia por la contigüidad física para que el otro pase a ser tú. Hay una presencia que es un modo de ausencia. Yo puedo comportarme frente a otro como si estuviese ausente" [21] . . . "Mientras vivimos nuestra comunicación con el tú, su existencia es un inmediato indemostrable, ciertamente, por procedimientos abstractos, pero justificados suficientemente por su misma presencia" [22].

[21] J. Adúriz, ob. cit., p. 71.

[22] Ibíd., p. 75. El aspecto de la *intersubjetividad*, o necesaria conexión ontológica entre el yo y los demás sujetos-personas, ha sido también puesto de relieve por M. Nédoncelle en su obra *La personne humaine et la nature* (Presses Universitaires de France, París, 1943). Él la llama "reciprocidad de las conciencias", y su análisis le resulta especialmente fecundo para la metafísica de la persona. No menos pone de relieve la necesaria comunión del nosotros y del yo en el nosotros, con Dios mismo: "Toutes ses formes changent d'indice métaphysique, quand on les situe dans leur dimension théandrique, dont nous parlions plus haut, et qui les suspend pour finir a une communauté pure, unique et trascendante, celle de Dieu lui-même". Pero expresamente excluye una concepción panteísta de Dios: "Ce n'est pas davantage un gouffre infini

c) Trascendencia hacia lo Absoluto. Pero no sólo existe una trascendencia del yo hacia el tú, es decir, una trascendencia de la persona humana hacia las otras personas humanas, sino también la trascendencia del yo, persona humana, hacia lo Absoluto. Gabriel Marcel ha analizado este aspecto de la vida interior humana por el que aparece en íntima conexión existencial con el Tú Absoluto. Porque lo Absoluto no se presenta a Gabriel Marcel en una forma indefinida sino, desde el primer momento, en una forma personal. Lo Absoluto es *otra persona*, con la cual yo vivo en íntima relación.

El contacto de esta primera conexión con lo Absoluto, aparece también en función de la *libertad*. La libertad en el hombre parece que le da el sentido de su contingencia, de tal manera que puede, en cuanto hombre, anularse enteramente a sí mismo. Esto equivale a arrancar al hombre, en cuanto tal, del ser: "Tocamos aquí —dice Gabriel Marcel— la más secreta, la más íntima articulación del ser y de la libertad. En efecto, la reflexión revela aquí la más estrecha y la más paradójica conexión entre el hecho y el acto de ser, por una parte, y la posibilidad permanente de quedar separados, de quedar arrancados de lo que nos hace ser, de lo que nos constituye como seres"[23]. En efecto, quedamos arrancados o apartados de lo que nos hace ser por algo, en cierta manera dependientes de nosotros y que, por lo tanto, entra dentro del juego de nuestra libertad, de nuestra opción por el ser o por el no ser. Y precisamente renunciamos al ser por la *desesperación*. Des·

---

et indeterminé ou se dissolvent les perspectives universelles et les libertés conscientes" (ps. 10-11).

[23] "Nous touchons ici à la plus secrète, à la plus intime articulation de l'être et de la liberté. La réflexion laisse en effet paraître ici la plus étroite et la plus paradoxale conexion entre l'effet ou l'acte d'être coupé de ce qui nous fait êtres, de ce qui nous constitue comme êtres d'autre part". *Du refus à l'invocation*, p. 78.

de la desesperación que inhibe en una forma más o menos profunda nuestra vida, hasta la desesperación que arrastra al suicidio y, aun materialmente, aniquila al ser del hombre.

Contra la desesperación, en cambio, *la esperanza* es una afirmación en el ser; y cuando esa esperanza se refiere, no a esto o aquello, sino a una *esperanza total*, a un absoluto fondo de confianza en el ser, entonces tocamos ya la realidad absoluta. Esperar no es algo extrínseco a nuestra existencia, sino algo ingénito, que nos hace tener confianza en la realidad, tener seguridad en una íntima connivencia de la realidad y de un principio de ella, el cual está de acuerdo y en conformidad con nuestra esperanza, al menos cuando lo que nosotros esperamos y creemos, cuando nuestras gravitaciones y nuestros quereres, valen realmente la pena ser queridos [24]. Este principio último se presenta entonces como un Tú misterioso, en quien esperamos: "En el fondo de la esperanza existe una gravitación oscura hacia un Tú misterioso y omnipotente capaz de responder al llamado angustioso de mi ser en peligro" [25].

Pero, ¿cómo sabemos que esta gravitación oscura tiene un verdadero valor metafísico y que es una presencia del tú Absoluto en el acto de la esperanza? ¿Cómo sabemos que "la fe implicada en la esperanza es algo más que la representación cognoscitiva de algo, deseado ardientemente", pero que a lo mejor no pasa de una ilusoria representación? Gabriel Marcel responde que la objeción tiene fuerza cuando se trata de una esperanza a un bien determinado e individual. Pero en el caso de una esperanza primitiva y fundamental, de esa esperanza arraigada en nuestro ser en cuanto tal, en tal caso no puede sino fundarse en una plenitud ontológica real. "Si la esperanza es «esperar absolutamente» y se identifica con la certeza de que el ser so-

[24] Cf. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, E. Nauwelaerts, Louvain; J. Vrin, París, 1949, p. 68.

[25] J. Adúriz, ob. cit., p. 76.

brevivirá definitivamente al ataque del no ser, entonces nos encontramos ante una esperanza que no nos puede engañar: una seguridad del ser o en el ser, una ley ontológica de la realidad misma que lleva consigo la garantía de su legitimidad"[26].

Como se ve, la captación del Tú Absoluto en Gabriel Marcel se realiza en virtud de la percepción de una ley ontológica, la cual, para él, es una presencia ontológica de ese Tú Absoluto. Aparece, pues, lo Absoluto en íntima conexión con la existencia humana, con mi existencia individual. Por este motivo, Marcel no quiere considerar al Tú Absoluto como algo simplemente objetivado o en absoluta independencia del sujeto. No es que no haya una verdadera distinción ontológica entre ambos, sino que la experiencia misma del Tú Absoluto está en conexión con la experiencia más íntima y el descubrimiento más íntimo de la esencia del yo. En este sentido deben entenderse las expresiones de Gabriel Marcel: "Cuando el Tú es Absoluto, es decir, cuando escapa por esencia a toda aprehensión objetiva, cuando no es, no digo accesible, sino presente más que a la invocación, es decir, a la plegaria, el problema cambia de aspecto. Sin duda que hay una intermitencia de

[26] Ibíd., ps. 77-80. V. E. Frankl (*Der Unbewusste Gott*, Amandus-Verlag, 1949, Wien) ha señalado la esencia y dirección del análisis existencial, y en particular, su relación con la Trascendencia (ver especialmente ps. 71 y sigs.).

En una obra anterior, *Ärztliche Seelsorge* (Franz Deuticke, Wien, 1946), donde aplica el método existencial a los resultados del psicoanálisis, se mueve por igual en su dirección de la Trascendencia. Su discípulo P. Polak, que ha defendido el método de *logoterapia* de Frankl, recoge de éste la necesaria relación de la existencia humana con el Absoluto, por razón de su espiritualidad, manifestada en su "deber ser", que reduce al amor: "Amo ergo sum" (p. 16). Aunque utiliza los análisis y la terminología de Heidegger, supera a éste, relacionando esencialmente al hombre con el Absoluto: "Was er [der Mensch] aber niemals verlieren kann, ist das Wissen um das Absoluten — oder, besser gesagt: das *In-sich-haben* des Absoluten" (ps. 16-17, citando a Frankl). Dr. D. Polak, *Frankls Existenzanalyse in ihrer Bedeutung für Anthropologie und Psychoterapie*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, Wien, 1949.

la conciencia religiosa o de la experiencia mística —ligada ella también a la estructura misma de la creatura que soy yo—. Pero no es menos cierto que el Tú Absoluto no puede ser alcanzado, ni siquiera pensado, si no es más allá de todas las preguntas que suscita sin cesar en nosotros la creatura: ¿Quién es, qué quiere, qué piensa?" [27].

Gabriel Marcel junta de esta manera el sentimiento de presencia del Tú Absoluto con la posibilidad de un concepto o aprehensión objetiva del mismo en los casos de intermitencia de la conciencia religiosa o de la experiencia mística. Pero nota cómo toda tendencia objetivante adquiere caracteres de pobreza e indigencia, de radical insuficiencia para poderlas aplicar con toda propiedad y claridad a Dios.

d) *Resumen.* Si analizamos, pues, la trayectoria seguida por Gabriel Marcel en la analítica de la existencia humana, veremos que la experiencia de nuestra existencia está íntimamente relacionada con la de otras existencias, de manera que la experiencia de nuestro yo implica la experiencia de las otras existencias llamadas aquí "la trascendencia"; y, a su vez, la experiencia de la trascendencia nos revela nuestras propias estructuras. Resumiendo nuestras afirmaciones, podemos decir: "Mi existir es esencial y múltiplemente complementario: Complementario del existir del mundo, en el cual enclavo vivientemente mi realidad biológica y por ella también mi realidad psicológica. Complementario de los otros tú contingentes que me rodean y

[27] "Mais la ou le Toi est absolu, c'est à dire, ou il échappe par essence à toute prise objective, la ou il n'est, je ne dit pas accessible, mais présent qu'à l'invocation, c'est à dire à la prière, le problème change d'aspect. Assurément il y à une intermitence de la conscience réligieuse ou de l'expérience mystique —liée elle aussi à la structure même de la créature que suis; mais il n'en reste pas moins que le Toi absolut ne peuve être, je ne dis, pas atteint, mais pensé que par delà toutes les questions que ne cesse d'éveiller en nous la créature: qui est-elle? que veut-elle? que pense-t-elle?". *Du refus à l'invocation*, p. 53.

con los cuales fraternalmente confundo mi destino. Complementario del Tú Absoluto que me revela mi esperanza absoluta como el cimiento último que hace auténticamente reales las paradójicas realidades del mundo, de los tú y del yo"[28]. En esta forma resume con claridad J. Adúriz la trayectoria del análisis existencial de Gabriel Marcel.

3) *Concepción de la persona humana y problemas filosóficos resueltos en este análisis de la existencia.* — Una mirada a este camino recorrido nos muestra con evidencia que el análisis del yo, llevado hasta sus últimos complementos, está dirigido necesariamente hacia la trascendencia. El resultado, por lo tanto, de este que podríamos llamar método de la interioridad, ha llevado, por cierto, a la trascendencia de la persona. Hemos dicho en la primera parte de este análisis que la interioridad es precisamente lo que distingue al hombre, como persona, de los demás seres; esa interioridad por la cual puede refugiarse en sí mismo y situarse en alguna manera frente al mundo e independientemente de él, esa interioridad por la que puede decir "yo", acto característico de la persona humana. Pero de la misma manera debemos decir ahora, según los análisis precedentes, que la afirmación del yo en su interioridad significa también, paradójicamente, el paso hacia la trascendencia: porque, una vez realizado el paso hacia dentro, hacia la intimidad del yo, paso constitutivo del yo en cuanto tal, al profundizar en la realidad de ese mismo yo, al analizar las estructuras ontológicas de su existencia, lo encontramos en íntima conexión ontológica con el mundo exterior, con las demás personas contingentes y con el Tú Absoluto, que es Dios. Todo lo cual nos muestra que ha sido en este caso la interioridad un verdadero camino, una verdadera puerta abierta hacia la trascenden-

[28] J. Adúriz, ob. cit., p. 88.

cia, no en una forma abstracta, dialéctica y objetivante, sino en una forma concreta, vital y subjetiva [29].

Tal vez ésta sea una de las lecciones más interesantes del existencialismo, en especial del que ha llegado a un análisis más integral de la existencia humana. Por de pronto, los resultados de este análisis integral son del todo opuestos a los del tipo de existencialismo detenido en los aspectos más negativos de la experiencia. En el existencialismo de la angustia y del absurdo, la afirmación predominante era la del *no-ser* [30]. En el existencialismo de la trascendencia, la afirmación de la persona en el ser es el definitivo y más positivo resultado. Este último aparece, sin duda, totalmente coherente con lo que podríamos llamar la afirmación ontológica del ser [31], es decir. la tendencia del ser a ser, la tendencia del ser a ser más, la tendencia del ser hacia lo absoluto del ser. Sólo por una imposición dictatorial, asfixiante de las exigencias más vitales y ontológicas del ser, puede establecerse en el centro de la persona humana como valor único y definitivo la desesperación y la nada.

Pero no sólo este aspecto concordante con las profundidades ontológicas de la persona humana debe ponerse

[29] Un más profundo análisis de la experiencia de la interioridad nos llevó a precisar lo que hemos llamado la esencia originaria del hombre, la in-sistencia. No hicimos referencia a ella en la segunda edición, porque esperábamos hacer una exposición más detenida en la obra que publicamos después: *Más allá del existencialismo.*

[30] Tales son el existencialismo de Heidegger, con gran probabilidad; pero sobre todo el existencialismo ateo y pesimista de Sartre.

[31] La clara posición realista o afirmación ontológica de Gabriel Marcel es evidente para todos los que conozcan sus escritos. Entresacamos unas citas: "Qu'il soit bien entendu, cependant —et cela pour couper court immédiatement à un malentendu possible qui serait fort grave— que cette philosophie de la pensée pensante n'a rien de commun avec un idéalisme subjective; c'est même en un sens l'inverse; pour moi, comme pour M. Maurice Blondel, la pensée pensante ne se constitue que par une sorte de ravitaillement incessant qu'assure sa perpétuelle communication avec l'être même" (*Du refus à l'invocation*, p. 22). "Je serais enclin, pour ma part, à dénier la qualité propement philosophique à tout oeuvre ou ne se laisse pas discerner ce que j'appellerai la morsure du réel" (ibid., p. 89).

en el saldo positivo del existencialismo de la trascendencia, sino también otro efecto sedante en el campo de la problemática filosófica, precisamente en torno de los problemas centrales del hombre.

Existen varios problemas fundamentales en Filosofía cuyas soluciones positivas son de sentido común y admitidas como verdaderas por la inmensa mayoría de los filósofos, pero por otra parte se resisten a una demostración dialéctica, libre de dificultades. En otras palabras, no han hallado todavía los filósofos una "demostración" de ciertas tesis, por lo demás, fundamentales en filosofía. Señalemos, por ejemplo, la del valor de nuestros conocimientos y la de la existencia del mundo exterior.

El primero de estos problemas es el llamado "problema crítico fundamental". Ahora bien, es un hecho la divergencia entre los diversos sistemas y filósofos acerca de la forma de probar el valor de nuestra inteligencia para conocer la verdad. Desde que el problema fue expresamente planteado por Descartes en la Edad Moderna, ha ido recibiendo múltiples soluciones, sin que ninguna de ellas haya podido, hasta la fecha, imponerse como satisfactoria. Aun los mismos filósofos escolásticos, ligados por una actitud más solidaria que las otras escuelas, no han podido llegar a una formulación más o menos común sobre la prueba del valor de nuestra inteligencia para conocer la verdad[32]. Natural-

[32] Como es sabido, los escolásticos antiguos anteriores a Descartes, y aun los posteriores hasta el Renacimiento neoescolástico de la segunda mitad del siglo pasado, no se plantearon en forma expresa el problema crítico fundamental. Para ellos era una evidencia tan clara la del valor objetivo de nuestros conocimientos y la capacidad de nuestra inteligencia para conocer la verdad, que no era necesario detenerse en demostrarlo. Pero después que Descartes planteó explícitamente el problema y que el escepticismo, el criticismo y el idealismo acuciaron el pensamiento moderno hacia el examen de los últimos fundamentos de nuestra capacidad cognoscitiva, se ha hecho indispensable plantear el problema crítico y ensayar una solución en el plano filosófico reflexivo. La solución que entre los escolásticos ha sido más común hasta principios de siglo fue la de las "tres verdades", apuntada por Balmes y

mente se trata de una prueba de orden teórico, científico y reflexivo, pues la evidencia natural de que conocemos la realidad y de que nuestra inteligencia es capaz de aprehender la verdad en muchos casos, es un hecho admitido en general, y sólo negado por los escépticos o los idealistas extremos.

Pues bien, ante la diversidad de las demostraciones de carácter abstracto y sistemático acerca de la tesis del problema crítico y aun de la existencia del mundo exterior, la solución existencialista, la actitud y el método existencialista ofrecen una ventaja, ya a primera vista, muy considerable: la de suprimir ciertas dificultades inherentes a todo planteamiento de los problemas en el orden abstracto, y situar al hombre y sus problemas en un orden o plano

---

retomada por Tongiorgi y Palmieri en el siglo pasado. El cardenal Mercier, en su Criteriología general, parte también de esta certeza espontánea, como de un hecho de que no se puede dudar.

Sin embargo, desde principios de este siglo se ha intentado un nuevo camino. No basta la certeza natural en que de hecho nos encontramos. Se necesita una justificación filosófica de esa misma certeza. El primero en proponer una solución sistemática, a partir del conocimiento del yo, fue el P. Gabriel Picard, en su estudio *Le problème critique fondamentale*, "Archives de Philosophie", vol. I, Beauchesne, París, 1923. Estudio completado después con sus *Réflexions sur le problème critique fondamentale*, "Arch. de Phil.", vol. XIII, cahier I. Le han seguido otros autores como De Vries, Jeannière y Naber. El mismo camino han adoptado Enrique B. Pita y José I. Cifuentes en *El punto de partida de la filosofía*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1941, y ha sido solución que ha alcanzado amplia simpatía entre muchos escolásticos. Por cierto que es una actitud coincidente con la del existencialismo en su fase inicial.

El problema crítico lo ha resuelto apelando a una evidencia inmediata de lo sensible Mons. Noël, de la escuela de Lovaina, y director del Instituto Superior de Filosofía, en su obra *Le réalisme immédiat*, Bibl. de l'Inst. Sup. de Phil., Louvain, 1938.

En cambio, propone un diferente punto de vista otro grupo de escolásticos que, o bien rechazan la posición misma del problema, como hace Gilson, o bien apelan a una justificación de la evidencia abstracta en sí misma.

Como se ve, no hay coincidencia entre los mismos escolásticos en cuanto al método o a la prueba del problema crítico fundamental.

Referencias más completas sobre las diversas opiniones pueden verse en la obra citada de E. B. Pita y J. I. Cifuentes.

concreto, es decir, de la experiencia y de lo inmediato. Es evidente que una solución fundada en la experiencia y en el orden concreto de la realidad tiene siempre un valor más eficaz para el hombre. La prueba de *los hechos* es una prueba sin respuesta posible.

Ahora bien, respecto del problema crítico, el existencialismo establece como fundamental la realidad del yo, como un existencial *inmediatamente percibido*; por lo tanto, es imposible dudar de tal realidad. Por lo menos debería salvarse de un escepticismo universal la existencia del propio yo. Pero esto no es suficiente para una filosofía, porque equivaldría a un solipsismo, tan insuficiente y estéril para el hombre, como el escepticismo absoluto.

La salida del yo hacia el mundo exterior ha sido, pues, necesaria, y por cierto que para el existencialismo se ha resuelto también por el método de la experiencia inmediata. Porque el "yo existo", en *su experiencia concreta* es inseparable del "yo-existo-en-el-mundo". Plantear el problema de si la existencia del mundo es algo real carece de sentido, como lo carece también el dudar de la existencia del propio yo, inmediatamente percibido. De la subjetividad del yo el existencialismo ha pasado a la trascendencia del yo, al mundo exterior. La exterioridad del mundo no es tan lejana que no esté en inmediato contacto con el yo mismo, y que no le permita a éste adquirir cierto conocimiento sobre la realidad del mundo, sin necesidad de recurrir a puentes abstractos, los cuales suponen una lejanía entre el yo y el mundo exterior.

Finalmente, no sólo respecto del mundo exterior, sino también respecto de Dios, quien es la trascendencia absoluta, el existencialismo ha intentado una solución de *carácter inmediato*. Reconociendo que se trata de una experiencia de género muy diferente de la que tenemos del mundo material, ve también en la existencia humana y en su dinamismo una conexión necesaria e inmediata con Dios, como

lo Absoluto, en quien se funda nuestra esencial contingencia. Es el Tú Absoluto, respondiendo a nuestro yo relativo. Esta experiencia es más profunda y, por ello, más oscura que las otras, pero mucho más necesaria, radical e indispensable para el hombre, pues es el verdadero fundamento de su ser, por donde alcanza total sentido y arraigo en la realidad, y le es accesible la plena conciencia de su estatuto ontológico. Por ella y por su conjunto de resonancias psicológicas ingénitas en el hombre, le ha sido posible al existencialismo considerar o ver en el Absoluto también un presente existencial al yo. En esta forma el paso del yo hacia la Trascendencia absoluta se realiza, asimismo, en virtud de un contacto, de una presencia y de una exigencia ontológica del yo [33].

Lo que ha hecho el existencialismo ha sido poner de relieve la *situación concreta de la persona humana.* Y, por cierto, en virtud de esta situación concreta, al refugiarse en la propia subjetividad, ha sentido, a la vez, la necesidad y el hecho de la Trascendencia, como una exigencia ontológica, y aun como una *presencia inmediata a la propia subjetividad.* No ha considerado la trascendencia como algo lejano al hombre, separado por un abismo; como algo extraño, con lo cual siento necesidad de comunicarme, pero sólo puedo realizarlo por comunicaciones de larga distancia; sino como un pariente que vive en mi casa, el cual es distinto de mí y yo soy distinto de él, pero nos necesitamos mutuamente y estamos tratándonos y hablándonos cada día, sin recurrir a teléfonos, cartas o telegramas.

Es claro que en esta forma los problemas acerca de la existencia o no existencia de estas realidades trascendentes, quedan como simplificados y aun anulados. Puede resultar

[33] ¿Hasta qué punto afirma Gabriel Marcel que tenemos una *experiencia inmediata* de la realidad del absoluto en nuestra existencia individual? No es siempre claro en sus afirmaciones A veces parece recurrir a una especie de "deducción" partiendo de experiencias y exigencias vitales.

para mí "un problema" la existencia de un pariente lejano, a quien nunca he visto y de quien sólo tengo referencias indirectas. Pero no sucede lo mismo respecto del miembro de mi familia, que convive en mi misma casa, a quien veo y trato cada día, con quien comparto los afanes de mi existencia y de quien necesito para existir.

En esta forma, la subjetividad se ha realizado plenamente por la trascendencia. El análisis de la subjetividad ha llevado al hombre a la trascendencia.

II. LAS TEORÍAS

Hemos intentado *describir* en esta segunda sección el yo-psicológico-ontológico en su paso hacia la trascendencia. Subrayamos la palabra *describir*, porque, de acuerdo con el intento de esta primera parte, en la cual estamos estudiando la personalidad humana según los datos que nos da la psicología, nuestra misión ha sido ante todo describir, analizar y trasponer en fórmulas, lo más precisas posible, el fruto de las experiencias psicológicas: que es lo que nuestra vida psicológica implica en sí misma; lo que nos revela de inmediato; los datos inmediatos de la conciencia; lo inmediatamente dado en una experiencia psicológica.

Pero debemos ahora estudiar *cuál es la propia interpretación* de estos datos inmediatos de nuestra experiencia. Un hecho puede a veces recibir variadas interpretaciones. La inteligencia tiende por necesidad a construír un sistema general sobre los datos de la experiencia, que se presentan como particulares. Tiende a deducir conclusiones, después de haber establecido principios generales, y de esta manera llega a ordenarlos unitariamente en una concepción general de lo que es la realidad de la persona humana, y aun de toda la realidad. Es cierto que todo análisis llevado más allá de los datos inmediatos de la conciencia desborda el campo puramente psicológico, fundamentalmente experimental. Pero cuando se trata, como lo vamos a hacer ahora, de una confrontación de las características propias de

nuestras experiencias inmediatas con las características o conclusiones básicas de una interpretación determinada, realizamos, tan sólo, un trabajo de comparación entre las diversas interpretaciones o sistemas y la experiencia misma, en orden a salvar, ante todo, la primacía originaria de los datos que la experiencia nos da. Y esto nos autoriza para situar este análisis en la parte final del estudio psicológico de la persona humana, como una especie de terreno intermedio entre lo puramente psicológico y lo puramente metafísico, si por metafísico se entiende lo situado más allá de la experiencia sensible.

En la primera sección hemos excluído ya ciertas interpretaciones de la personalidad por no estar conformes con la experiencia del yo en sí mismo. Hemos visto que la personalidad psicológica nos está revelando una auténtica personalidad ontológica, un yo sujeto de orden ontológico y sustancial, y que ésta era la única interpretación o conclusión posible, frente al análisis de la personalidad psicológica. Hemos debido descartar, por ser incompatibles con la experiencia misma, teorías como la del *materialismo* extremo, la del *fisiologismo* y *vitalismo orgánico*; el *asociacionismo psicológico*, y finalmente, el mismo *actualismo*, aun en su carácter más elevado y favorecedor de la dignidad esencial de la persona humana, el *actualismo espiritualista*. Nuestra conclusión ha sido, pues, la de un *sustancialismo espiritualista* [1], la del concepto de sustancia espiritual, como expresión de la realidad del yo-psicológico-metafísico. No vamos ahora a insistir sobre las teorías ya excluídas en la primera parte, las cuales, *a fortiori*, son incompatibles con los hechos o análisis agrupados en esta segunda sección.

En relación con el estudio del yo-psicológico-ontológico y su trascendencia, se pueden distinguir o señalar las siguientes teorías:

[1] Véase ps. 60-61.

1). *La trascendencia de la persona ontológica es simplemente una proyección ilusoria*, o, por lo menos, imposible de comprobar de una manera válida para el hombre Es imposible afirmar la realidad de la trascendencia. El hombre queda de hecho encerrado en su propia inmanencia subjetiva, sin posibilidad de una conexión objetiva con el exterior; mucho menos puede hablarse de conexión con el principio absolutamente trascendente de la divinidad, que explique y compense la esencial contingencia de la persona humana en sí misma considerada. (*Escepticismo* y *subjetivismo* con sus diversas modalidades. *Racionalismo y existencialismo ateos*).

2) *La trascendencia de la personalidad ontológica se realiza en un vínculo puramente material y temporal* que envuelve o en el cual viven sumergidas todas las personas humanas. Éstas no son más que manifestaciones individuales de aquel principio material absoluto. (*Materialismo*: sea el materialismo *racista*, de la sangre o de la nación; sea el materialismo dialéctico del *marxismo*).

3) *La trascendencia de la personalidad ontológica se realiza por su inserción en un principio absoluto y universal*, que es *la idea*. La persona humana no es más que una manifestación individual, concreta y temporal de la idea absoluta, del espíritu universal, de un super-yo-trascendental, en el cual se hallan comprendidos los yo-individuales y contingentes. (*Idealismo* en sus diversas formas, en especial el *hegeliano*).

4) *La trascendencia de la personalidad ontológica es el paso ciego de un yo sustancial ontológico hacia una realidad trascendente*. Este paso se realiza, no en virtud de una experiencia controlada y aceptada por la inteligencia, sino por un principio exterior a ella misma, de orden extraintelectual, es decir, por la fe o por la tradición. (*Fideísmo y tradicionalismo*).

5) *La trascendencia de la personalidad ontológica se*

realiza por medio de un acto de la razón. La actividad intelectual y racional está en relación con la experiencia. Pero la experiencia no nos da más que *los fenómenos* de las cosas, el fenómeno de lo trascendente. La realidad de lo trascendente es en sí misma inalcanzable para nuestra inteligencia; sin embargo, estamos dotados de principios o categorías innatas, las cuales nos permiten actuar como si en realidad conociéramos lo trascendente en sí. O tal vez lo trascendente es en sí indeterminado, pero nosotros lo determinamos por medio de nuestras categorías subjetivas. (*Racionalismo kantiano*).

6) *El paso de la personalidad ontológica hacia la trascendencia lo realiza la persona humana por medio de la razón, partiendo de los datos de la experiencia.* La razón es el puente de unión entre la experiencia y la trascendencia, ya que la experiencia sólo puede ofrecernos elementos inmediatos, contingentes y temporales, y lo ontológico es universal, o es distinto del yo e inasequible por un conocimiento intelectual inmediato, como el mundo exterior, las demás personas y Dios. (*Método racional escolástico*)

7) *La trascendencia de la personalidad ontológica se realiza en y por la misma experiencia inmediata.* Esta experiencia no sólo nos permite conocer la realidad sustancial del yo ontológico, sino también nos pone en contacto inmediato con las realidades distintas del yo ontológico, cuales son el mundo exterior y las otras personas humanas. Más aún, de la misma realidad de Dios tenemos cierta experiencia de presencia en nuestra actividad psicológica, aun cuando permanezca en el misterio la naturaleza de este Absoluto percibido en la experiencia, o englobado en nuestra experiencia total. (*Método concreto*, o método de la experiencia; *Filosofía de la acción*, de Blondel; *Existencialismo cristiano*. En esta línea se halla también nuestra filosofía *In-sistencial*).

De estas diversas teorías vamos a tener que ocupar-

nos, más de una vez, en la presente obra. Por ahora señalaremos las deficiencias de las primeras, es decir, desde el escepticismo y subjetivismo ateos, hasta el racionalismo kantiano. Los análisis realizados, creemos que nos autorizan para indicar, aunque sea con brevedad, la falta de conformidad de ciertas afirmaciones básicas de esas teorías con la totalidad de los datos de nuestra experiencia. Por lo demás, éste será el primero y fundamental argumento en virtud del cual debe admitirse como válida, o rechazarse como errónea, una teoría: su conformidad o disconformidad con la experiencia. Si perdemos de vista este criterio, no es posible dar un solo paso en filosofía ni en investigación científica alguna, y queda todo librado a una pura arbitrariedad y subjetivismo, los cuales de hecho están excluídos por la realidad de la existencia humana.

1. *Escepticismo y ateísmo racionalista o existencialista.*

El *escepticismo*, que niega todo valor a nuestros conocimientos, y el *ateísmo*, que excluye la posibilidad de la trascendencia de la persona humana hacia Dios, están por igual en oposición con el análisis mismo de la existencia humana. El carácter de certeza, propio de nuestras experiencias inmediatas, así en lo que se refiere a la realidad de nuestro propio yo, como a la realidad del mundo exterior y de las otras personas, hace del escepticismo, y de todo subjetivismo o solipsismo, una teoría del todo opuesta a la existencia humana misma. No es posible negar la realidad que estamos tocando con nuestras manos, ni siquiera invocando el argumento de que muchos de sus aspectos nos van a resultar siempre un misterio indescifrable. Nuestra total ignorancia de muchas cosas, nuestra imposibilidad de resolver muchos problemas no nos autorizan para negar las adquisiciones seguras de la experiencia o de la razón. Y las adquisiciones de nuestra experiencia nos

dan, por cierto, esa evidencia y claridad inmediata de la realidad del mundo en que vivimos, y de las personas con quienes tratamos, aun cuando sabemos que ni uno ni otras pueden sernos conocidos con perfección en toda su intimidad. Negar, pues, el valor de nuestras experiencias inmediatas sobre la realidad de nuestro yo, del mundo exterior y de las otras personas sólo se puede hacer desconociendo la naturaleza de la experiencia misma integral del yo psicológico-ontológico, o en virtud de presupuestos metafísicos anteriores, admitidos independientemente y al margen de la experiencia. El aspecto de la realidad, de captación de lo ontológico, en el yo y en las realidades con las cuales vive en contacto el yo, se nos manifiesta con tanta evidencia que el escepticismo teórico en todas sus formas nunca puede quitar al hombre la certeza irresistible de que está en comunicación con lo real. Es una evidencia *de hecho y de experiencia* tan fuerte, que las dificultades para formularla teóricamente nada pueden pesar, en la práctica, en favor del escepticismo.

Si se trata de una negación de la trascendencia de la persona humana hacia Dios, se halla también en contradicción con la experiencia de nuestro yo psicológico-ontológico, o, en otras palabras, con la experiencia de la existencia humana integral. En efecto, el análisis de nuestro dinamismo psicológico muestra de mil maneras una secreta y profunda conexión del mismo con un principio absoluto, con una Persona, que es el fin último de nuestras aspiraciones y el fundamento de nuestro ser. La inquietud, la angustia, la insuficiencia del ser humano, ha sido siempre una especie de llamado en que se apoya un argumento racional para ascender a Dios. Pero implica algo más: la invitación a una experiencia más íntima y vivida de nuestro ser, por la cual nos descubre la presencia en él de algo que a la vez lo trasciende, estando presente, y que se deja sentir en él, unas veces con más claridad y fuerza que otras,

pero siempre de una manera inevitable para el hombre que se recoge sobre su interior y no anda perdido en la disipación de lo externo. Esa íntima necesidad es la que siempre ha hecho brotar en el hombre la religión, no simplemente en una forma de sentimiento ciego e inconsciente, sino con la conciencia de un fundamento seguro, en respuesta a todas nuestras exigencias, tanto de nuestra experiencia, como de nuestra razón. Por eso el ateísmo, aun cuando se confiese existencialista se halla no solamente en contradicción con la razón, sino también con las más íntimas tendencias y experiencias de la existencia humana.

2. *La trascendencia realizada en el idealismo.*

Dentro del idealismo, la trascendencia del yo individual hacia lo universal y hacia lo absoluto se realiza con facilidad, puesto que el yo individual no es más que una manifestación de un yo trascendental o universal. Pero esta concepción tropieza con dos dificultades graves por igual. La primera va directamente contra la experiencia inmediata de nuestro yo. En realidad, tal como esta experiencia se nos da, nos muestra una autonomía específica en la actividad, en la conciencia y en la libertad del yo ontológico, *incompatibles con la real dependencia o inclusión de este yo ontológico en una realidad total.* El panteísmo de todo género —y no sólo el idealista, sino también el realista o sustancialista, cual es el de Spinoza— está en oposición con el carácter de la autonomía ontológica de nuestro yo individual, tal como se nos revela en nuestra experiencia. No es posible que seamos una parte de la conciencia divina, y que carezcamos en absoluto de conciencia de ello. No es posible, tal como vivimos nuestra experiencia existencial, que estemos representando, sin darnos cuenta, el papel de una centella de la divinidad, errantes por un breve tiempo

a través del espacio material, para luego volver a perdernos en la inmensidad total de una trasconciencia divina.

Pero además existe una seria razón de orden teórico o especulativo. Un super-yo, una conciencia trascendental, una idea o logos universal que se vaya realizando en los yo individuales, una persona trascendental en cuyo seno se van sucediendo, como manifestaciones transitorias, las diversas personas individuales, es simplemente un concepto contradictorio. Persona, conciencia, yo, e *individuo* son inseparables. La persona es individual por naturaleza, por esencia; la conciencia es, por naturaleza, *conciencia de un yo*, y un *yo* es un *individuo*. Hablar de una *persona trascendental*, como opuesta a las personas individuales, es hablar de una contradicción. Persona es yo, es individuo; universal es lo opuesto al individuo, al yo. La totalidad, en cuanto tal, lo trascendental, en cuanto tal, o en cuanto universal, no puede tener conciencia, no puede decir *yo*, no puede ser persona. El concepto mismo, pues, implicado en el idealismo, de un "super-yo-trascendental", de una conciencia trascendental, es una *contradictio in terminis*[2].

[2] En unos interesantes análisis sobre el *substratum* metafísico de la persona, partiendo del hecho primario de la autoconciencia del yo y del pensamiento, ha llegado a esta misma conclusión un joven estudioso, Carlo Arata, en su artículo *Appunti per un personalismo metafisico*, "Rivista di Filosofia Neoscolastica", XLII (1950): "Contro ogni astratta, naturalistica, anatomizzazione del pensiero, la strutturale intimità di coscienza et di ragione è una conquista definitiva dell'idealismo. Ora, dato que il piano della coscienza in quanto piano della autocoscienza è il piano dell'io, viene a stabilirsi un nesso imprescindibile fra l'io e la ragione. E, si badi bene, quando diciamo io, non siamo sul piano psicologico, noi intendiamo per io il piano dell'autocoscienza in generale. Ora, qualsiasi io in quanto autocosciente, è pensiero, e comme tale non possiamo accettare la radicale distinzione idealistica fra io empirico personale e io trascendentale impersonale. La questione concernente la personalità o l'impersonalità dell'io è posteriore al riconoscimento del pensare come prima verità. Dove vi è l'autocoscienza, ivi è il pensiero: quindi indipendentemente dalla possibilità que l'io possa avere di exprimersi a traverso una fenomenologia psicologica, la sua radice più profonda affonda sempre —in ogni caso— nel piano del pensiero. Anche la più scialba delle sensazioni, l'infimo grado della coscienza sensibile, è pur sempre il frutto della luce, que su esso

No es posible, en consecuencia, admitir la teoría del idealismo como interpretación válida del paso de la personalidad ontológica a la trascendencia.

3. *El fideísmo y tradicionalismo.*

Bastará con indicar que esta interpretación de la persona humana, y de su paso hacia la trascendencia, tanto en el orden del conocimiento puramente natural y científico, como en el religioso, *se halla* asimismo *en oposición con los datos inmediatos de nuestra experiencia.* El fideísmo da como principio de nuestras certezas, no un fundamento de experiencia o de razón, sino de fe, de asentimiento a una autoridad externa, sea natural o sobrenatural. El tradicionalismo, por su parte, se refugia, como en último fundamento, en la autoridad de la tradición. Coincide sustancialmente en este aspecto con el fideísmo.

Sin negar la parte de razón que poseen el fideísmo y el tradicionalismo, sobre todo en el orden práctico de nuestra vida, en que muchas de nuestras certezas están determinadas por la fuerza de la autoridad, de la tradición o del ambiente social, es evidente que elevar a exclusivo principio de certeza la fe o la tradición, pugna, a la vez, contra la experiencia y contra la razón misma: *a*) En primer lugar, tenemos experiencia de muchas de nuestras evidencias inmediatas, las cuales, por cierto, no admitimos en virtud de un testimonio o autoridad extrínseca. Tal la

---

spande il pensiero" (p. 417). Y poco más adelante, subraya nuevamente la idea: "È un assurdo tanto il parlare della persona indipendentemente della ragione, quanto la pretessa di affermare la ragione indipendentemente dalla persona. La persona non può essere ricercata e trovata que nell'ambito della ragione. La ragione non può riconoscersi que nell'ambito della persona. L'autocoscienza è comme già si è detto, il luogo intelligibile, ove ragione e persona si ritrovano. L'imporsi dell'autocoscienza come condizione essenciale originaria della ragione dovrebbe, secondo noi, offrire motivo di riflexione a chi reduce l'autocoscienza a un puro ideale della ragione. L'autocoscienza è il fondamento della ragione, del pensiero in generale" (p. 418).

existencia de nuestro yo, la del mundo exterior y la de las otras personas. *b*) En segundo lugar existen ciertas vivencias primarias en el orden racional, que admitimos con independencia de la autoridad y de la tradición. Tales son, por ejemplo, los primeros principios del pensamiento: esa lógica natural, común a todos los hombres, a todas las razas, a todas las tradiciones y a todos los credos. *c*) En tercer lugar, la autoridad o la tradición deben, a su vez, apoyarse en algún fundamento. ¿Cómo se demuestra o se prueba que ese fundamento es verdadero? ¿Qué hechos o qué principios apoyan la autoridad de la fe o de la tradición? Tales hechos o principios serían anteriores a la fe y a la tradición, y tendríamos medios de pasar a la trascendencia, anteriores a la fe y a la tradición misma.

4. *El racionalismo kantiano.*

Dejando el campo propio de la experiencia, y el de la autoridad, otras filosofías se han vuelto hacia *la razón*. Ocupa un lugar preeminente el *racionalismo kantiano*. Como es sabido, Kant no excluye el concurso de la experiencia en la formación de nuestros conceptos y principios. Pero la reduce, al parecer, a una mera función condicional. La razón posee en sí misma los principios inmanentes de su actividad mental, *las categorías*. Estas categorías se aplican con ocasión de la experiencia, y en esta forma se elaboran nuestros conceptos y se explica toda nuestra actividad intelectual. Si las categorías coinciden de hecho o no con la cosa en sí misma, con lo ontológico o lo trascendente, nunca podremos comprobarlo, según Kant.

Ahora bien, esta solución permite, en verdad, la construcción de una filosofía a base de principios racionales, donde las ideas abstractas y el raciocinio poseen un valor "científico" aunque puramente formal o lógico; pero tiene inconvenientes diversos, según que se acentúe o se ami-

nore su conexión con la experiencia: *a*) o bien puede reducirse a un puro subjetivismo racional, si las categorías kantianas no corresponden a los "datos" de la experiencia; *b*) o a un puro paralelismo o "armonía preestablecida", si *de hecho* las categorías corresponden a la experiencia y a la cosa en sí, pero sin influjo de éstas en aquéllas; *c*) o, en fin, puede también aproximarse a un racionalismo moderado muy cercano al de Aristóteles y los escolásticos, si es la experiencia la que influye no sólo en la aplicación de las categorías, sino también en la forma precisa en que ellas cristalizan en nuestra inteligencia mediante su aplicación[8].

[8] En realidad Kant da lugar a estas tres interpretaciones contradictorias, con sus fórmulas en la *Crítica de la razón pura*. Vayan algunos ejemplos: *a*) Para un *subjetivismo* total, nos dan pie sus afirmaciones de que es imposible un criterio de verdad con relación al objeto: "claramente se ve que es de todo punto imposible y hasta absurdo pedir un signo distintivo de la verdad de este contenido del conocimiento, y que, por consecuencia, no podrá encontrarse una marca suficiente y a la vez universal de la verdad" (*Crítica de la razón pura*, II parte, Introduc., párr. 3) Lo mismo sucede con su teoría copernicana de regir al objeto por el conocimiento, y no viceversa, explícita en el *Prefacio* de la 2ª edición: "Pero réglese el objeto (como objeto de los sentidos) por la naturaleza de nuestra facultad intuitiva, y entonces podré representarme perfectamente esa posibilidad". Como es fácil comprender, de aquí al subjetivismo explícito no hay más que un paso. Se podrían multiplicar los textos. *b*) En cuanto a la interpretación de un *paralelismo* entre el conocimiento y el objeto, que hemos sugerido, da suficiente fundamento para ella la coincidencia de las categorías con la experiencia Si en realidad no hay una influencia del objeto en nuestra facultad, ni tampoco se quiere admitir un puro subjetivismo, la única solución sería la del paralelismo o armonía preestablecida. *c*) La interpretación *realista* puede fundarse en la necesidad que Kant exige de la experiencia para todos nuestros conocimientos. Es notable la afirmación con que comienza el párrafo 1 de la *Introducción*: "No se puede dudar de que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia". Además, en el *Prefacio* a la 2ª edición subraya el hecho de que, aun cuando la razón especulativa no puede conocer lo suprasensible, "queda todavía por indagar si no hay en su conocimiento práctico datos que le permitan determinar el concepto racional y trascendente de lo absoluto, y de qué manera puede extender, conforme con el deseo de la metafísica, nuestro conocimiento *a priori* más allá de los límites de la experiencia". Pero la afirmación realista indudable se halla explícita en la *Refutación del idealismo*, que Kant agregó a su segunda edición, precisamente contra las interpretaciones idealistas o subjetivistas que se le achacaban.

En tal caso habría un *inmanentismo mitigado*, que podría aproximarse al inmanentismo aristotélico, según el cual los primeros principios están ya *a priori*, aunque sólo *en potencia*, en la inteligencia humana. En este último caso, podría realizarse el tránsito hacia la trascendencia, dentro del sistema kantiano, por una síntesis entre la experiencia y la razón. Su característica sería el haber acentuado los elementos racionales inmanentes. Por esta acentuación han interpretado muchos a Kant como puramente subjetivista; pero no han faltado las interpretaciones kantianas de carácter realista, que mantienen el valor objetivo de los conceptos *a priori*, y su conexión con la experiencia[4].

En esta última hipótesis el racionalismo kantiano no se hallaría en oposición total con el existencialismo mitigado. La diferencia existiría en que éste proclama la necesidad de comenzar la inquisición filosófica por el análisis de nuestras experiencias individuales. Kant, en cambio, pasa muy ligeramente por la experiencia, para saltar en seguida al campo de la razón abstracta y construir sobre ella todo el edificio de su metafísica.

Menos sólida es la actitud de Kant en el paso hacia la trascendencia absoluta, Dios, así como en la afirmación de la libertad y de la moralidad. El fundamento de los "postulados de la razón práctica", indemostrables en teoría, es

[4] Por ejemplo, Augusto Messer. He aquí su opinión sobre el verdadero sentido del criticismo kantiano: "El «fenomenalismo» de Kant debe ser trasformado en un «realismo crítico», que es el que de hecho constituye la base de la labor en las ciencias reales. Hay en Kant sugestiones en este sentido, que sólo necesitan un desarrollo complementario. Kant concede que las sensaciones son «dadas», y en ocasiones (v. gr. Prolegómenos, § 13, nota 2) las refiere resueltamente a las «cosas en sí» en que se basan los fenómenos [...]. Deben, pues, existir en los «fenómenos» de las cosas en sí puntos de apoyo, que a su vez permitan concluir condiciones de las mismas cosas en sí, y al espacio y tiempo percibidos intuitivamente debe corresponder un orden trascendente que, sin duda, sólo podemos determinar de un modo no intuitivo, por conceptos numéricos" (*Historia de la filosofía: La filosofía moderna: de Kant a Hegel*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1939, ps. 66-67).

en extremo deficiente. Estos "postulados" se prestan a una interpretación puramente pragmatista, o a un sentido o necesidad ciega de la trascendencia. De ser así, carecería de fundamento sólido el paso a la trascendencia para un ser intelectual, cual es el hombre. Kant desconocería a la vez el valor de las experiencias humanas, tal como las ha descrito, por ejemplo, el existencialismo, y el valor de la razón para demostrar la existencia de Dios, tal como lo admiten en general los escolásticos.

Pero creemos que un análisis detenido de la *Crítica de la razón práctica* podría suministrar una mayor luz racional y experimental sobre los llamados por Kant "postulados prácticos", por ser los principios fundamentales de la vida humana. Las pruebas de Kant, sus aclaraciones, sus análisis mismos sobre la naturaleza y el origen de la obligación moral, de la libertad, y aun de la existencia de Dios, implican análisis de las experiencias íntimas del hombre, que aproximan sus conclusiones al campo experimental y racional, mucho más de lo que sus fórmulas podrían sugerir [5].

Pero en la interpretación más extrema del kantismo (y por cierto, la más común), hay que reconocer que se minimizan los hechos de nuestra experiencia. En efecto: *a*) Ésta nos pone en contacto, primero con el yo, el cual aprehendemos, no como un puro fenómeno, sino como una realidad ontológica, y, por lo tanto, como una "cosa en sí". *b*) En segundo lugar, nuestra experiencia nos pone también en contacto con la realidad a través de los fenómenos y en ellos. En una palabra, la experiencia nos da, bien analizada, el *númeno*, y no sólo el *fenómeno*, como parece pretender Kant. Creemos que en este punto está la falla principal del sistema kantiano. El haber esquematizado el pro-

[5] Véase, por ejemplo, cómo de la conciencia de la ley moral saca la existencia de ésta, y de aquí la libertad. *Crítica de la razón pura práctica*, Parte I, lib. I, c. 1 § VI, Escolio. Asimismo cómo también funda el valor de la razón en el uso práctico. Ibíd. § VIII, Escolio 2º, II.

ceso de nuestros conocimientos, o del contacto entre la facultad cognoscitiva y la realidad, distinguiendo una serie de compartimientos estancos, o de divisiones y vallas, las cuales casi parecen una carrera de obstáculos puesta a la inteligencia para llegar a la realidad; el esquema *número, fenómeno, experiencia, categorías, conocimiento*..., considerado en abstracto, resulta dificultoso, porque es tal vez imposible a nuestra inteligencia esclarecer todas las conexiones lógicas entre cada uno de estos pasos.

Pero la dificultad en el orden abstracto o teórico se desvanece si se considera que la realidad del proceso no es así. En ella no se da la "cosa en sí" y luego la "apariencia de la cosa", el fenómeno como una envoltura externa de la realidad o del número, envoltura que, por lógica consecuencia, imposibilita a la inteligencia *el contacto* con la cosa en sí. Esta distinción, excesivamente material o crasa entre fenómeno y número (y dígase lo mismo entre sustancia y accidente cuando se hacen equivaler a número y fenómeno), no está de acuerdo con la realidad experimental. No sólo en cuanto se refiere al propio yo, sino también en nuestra experiencia de las cosas exteriores: la realidad de este libro, por ejemplo, se me da a mí no sólo en sus "apariencias externas", sino también en su estructura real misma. Como es natural, esto no quiere decir que penetremos *hasta el fondo* la estructura sustancial de la cosa; éste es el error extremo contrario. Pero tampoco significa que yo no conozca de este libro más que una "envoltura externa" de su realidad, que me oculta y que me impide ver la realidad misma. No, eso que llaman "envoltura externa" o "fenómeno", es una parte de la realidad misma. La interpretación de "fenómeno" como envoltura externa de tipo objetivo, o como envoltura de tipo subjetivo, es decir, el fenómeno en cuanto apariencia en la conciencia, están en oposición con la forma concreta en que experimentamos la realidad de las cosas. Creemos que la mejor expresión de "fenóme-

no" es la manifestación de la realidad en sí, que se hace a la facultad cognoscitiva por el conocimiento experimental, no como una valla, sino como un medio por el que se nos da la realidad. Usando lenguaje escolástico, diríamos que la experiencia o la apariencia en la conciencia no es un *medium quod*, sino un *medium quo*, por el que se nos manifiesta la verdad ontológica del ser.

Pero, descartadas las dificultades de método y de lógica, es necesario conceder que *de hecho* Kant admite una concepción de la persona coincidente, en su fundamento, con la trascendencia. La inmanencia en la persona humana, ciertamente acentuada por Kant, se supera, sin embargo, por su afirmación de la cosa en sí, por su afirmación de la existencia de Dios, de la libertad, y de la ley moral [6].

5. *El método racional.*

Réstanos ahora estudiar la teoría racional, tal como la proponen *los escolásticos.*

El método racional, abstracto o discursivo, se funda predominantemente en la abstracción y en el raciocinio. En esquema, puede reducirse así el proceso con que establece el valor objetivo de su concepción del hombre, y de los principios fundamentales de la filosofía:

1) *Lo objetivo.*— La trascendencia, como captación de lo objetivo, se realiza en el método racional por el establecimiento del valor objetivo de la abstracción, con la cual formamos nuestros conceptos universales, y los primeros principios. Disienten los mismos escolásticos sobre si llegamos a la formación de nuestros conceptos universales por medio de una abstracción directa, o a través de una previa inducción. No están por ello de acuerdo sobre el proceso por el cual llegamos a la formación de los conceptos uni-

[6] Como es sabido, Kant intentó refutar, con su sistema, tanto el escepticismo de Hume y el idealismo, como el ateísmo.

versales, y sobre el procedimiento para probar su objetividad. Pero todos coinciden en admitir su valor objetivo. Lo más lógico, dentro del método racional, sería admitir que la evidencia abstracta se justifica por sí misma. Es claro que resta la dificultad de conexionar la evidencia abstracta con la realidad objetiva individual: hasta qué punto ésta queda, de hecho, reflejada en aquélla. En otras palabras, cuál es el grado de objetividad y de subjetividad inherente a la evidencia abstracta. Pero, en todo caso, no sólo por la coincidencia de los que admiten su valor, sino también por la experiencia comprobada, la cual nos da una certeza de hecho e indudable, debemos admitir que nuestros conceptos abstractos y universales, así como los primeros y más simples principios del ser, poseen un valor objetivo u ontológico fundamental. Aunque con imperfección, nos revelan, sin duda alguna, aspectos de la realidad misma.

Como se ve, el paso de la subjetividad a la trascendencia se ha hecho en este proceso, ante todo, por un tipo cognoscitivo abstracto, y en esto se diferencia el método racional del método concreto. Pero, en este primer paso, existe sin embargo una coincidencia. Que la instalación del yo en lo objetivo se hace a partir de principios inmanentes y por los mismos. El método concreto estudia o analiza el dinamismo de las tendencias inmanentes, en cuanto nos pone en contacto inmediato con la realidad. El método abstracto no estudia directamente el dinamismo de estas tendencias, sino que, presuponiéndolo y en un acto de obediencia a ellas, tiende el puente de lo racional entre lo inmanente y lo trascendente. En realidad utiliza otro de los aspectos que unen ontológicamente al sujeto y al objeto, lo inmanente y lo trascendente: es el aspecto de la razón, la cual trasciende todo lo real.

2) *Objetividad del mundo.* — Una vez en poder de los primeros principios universales, la razón puede trabajar con mayor facilidad. La demostración de la objetividad del

mundo exterior, por vía racional, se hace por el análisis de nuestras sensaciones, de acuerdo con el principio de razón suficiente y de causalidad que exige la existencia de un objeto adecuado de ellas y una causa de las mismas.

3) *Trascendencia de las otras personas.* — El carácter social del hombre se nos da, en primer lugar, en virtud de su indigencia. Para su desarrollo necesita del concurso de las otras personas; éstas, por ser tales, se hallarán unidas al yo en una comunidad social, y participarán, como yo, en una misión común de la especie humana.

4) *Trascendencia de Dios.* — Es alcanzada con el método racional por los argumentos de la contingencia del mundo y del hombre, se deduce, en virtud del principio de causalidad, la existencia de un *Ens a se*, trascendente al mundo de los seres contingentes, pero que los mantiene en el ser, los gobierna y los dirige a su último fin.

Como se ve, el método racional de los escolásticos se caracteriza por el uso predominante de la abstracción y del raciocinio, y reduce al mínimo el contacto indispensable con la experiencia, para fundar la objetividad de los conceptos abstractos, de los primeros principios y del proceso deductivo. Las conclusiones son coincidentes con las del método experimental o el del existencialismo de la trascendencia, cuyos análisis hemos subrayado con anterioridad: valor fundamental del yo; de lo óntico o de la realidad en sí misma; de los conceptos universales o abstractos; valor objetivo del mundo exterior, de las otras personas y de la trascendencia absoluta, Dios. La concepción fundamental de la persona humana, en el método racional escolástico, y en el método del existencialismo de la trascendencia, no cambia. Sus conclusiones y el mundo en que la persona se ha de instalar definitivamente, es el mismo. Lo que cambia son *los métodos*, la forma característica de pasar de la inmanencia a la trascendencia y de afirmar la realidad óntica del ser. El método escolástico utiliza el puente

de la abstracción y del raciocinio. El método existencialista auténtico utiliza la experiencia inmediata integral.

No es éste el lugar para discutir el valor del método racional escolástico y la legitimidad de las conclusiones a que llega. En esta primera parte, estamos en el plano psicológico-experimental, y por lo tanto nos basta, simplemente, comprobar que el método racional-escolástico llega a conclusiones coincidentes con las mismas a que nos han llevado los análisis de nuestra experiencia tal como los hemos realizado en esta segunda sección. Hay, por lo tanto, una coincidencia del método racional escolástico con la realidad, por lo menos una coincidencia de hecho, en sus líneas y conclusiones generales.

6. *Valor objetivo de la experiencia en el método concreto.*

Pero creemos que es nuestro deber, antes de pasar a un plano estrictamente racional, no soslayar el problema del valor objetivo de los análisis de la experiencia en sí misma, aun prescindiendo del uso del método racional. En una palabra, ¿cuál es *el valor objetivo* de los análisis existenciales antes descritos? ¿Cuál es el *valor real* de sus conclusiones? El paso hacia la trascendencia, tanto en la afirmación del ser como en la afirmación de la realidad del mundo exterior, de las otras personas y de Dios mismo, ¿es en realidad un paso óntico o sólo una pura ilusión subjetiva? Esta afirmación de la trascendencia, desde un punto de partida subjetivo como el del yo, y con un método puramente fenomenológico, o de análisis de las realidades contingentes, ¿es un paso dado con toda legitimidad, o más bien es un salto dado en el vacío, sin que en realidad se salga de la pura subjetividad?

Creemos que los lectores comprenderán cómo, por esta digresión aparente, estamos en realidad tocando uno de los fundamentos más profundos de la persona humana. Si en

realidad los análisis existenciales, hasta ahora realizados, no tienen más que un valor subjetivo, la concepción de la persona humana a que ellos nos conducen será una proyección interior, y deberemos permanecer en el subjetivismo total, o bien del escepticismo, o bien del racionalismo o existencialismo ateos; y llegar, de este modo, a una concepción absurda e irracional de la persona humana, con todos los cambios de horizontes y de perspectivas que en el orden psicológico, metafísico y social ello nos impondría. Estamos, pues, en la necesidad de examinar *el fundamento ontológico del paso dado a la trascendencia por medio de los análisis de la existencia humana.*

1) *Valor objetivo de la realidad del yo, de la realidad del mundo exterior y de los conceptos universales.* — En cuanto a la afirmación del valor objetivo del yo, por el método de la experiencia inmediata, no creemos necesario insistir. En la primera sección esperamos haya quedado declarado con suficiente evidencia. Creemos que sólo en virtud de "presupuestos" metafísicos, no aplicables en el caso del yo, puede negarse la percepción inmediata de nuestro propio yo sustancial. Sabemos que algunos escolásticos no admiten esta percepción inmediata. Pero ello es porque aplican al caso del yo la teoría general del conocimiento abstractivo, por las especies impresas, la cual no creemos que en el caso del yo sea aplicable. La certeza de la existencia de nuestro yo, aun cuando desconozcamos muchas de sus características, nos viene de una evidencia experimental inmediata, independiente de todo tipo de conocimiento abstracto, y de todo raciocinio. Es *un hecho de experiencia.*

Como hemos notado antes, los mismos escolásticos, y por cierto antes de que el existencialismo invadiera el campo de interés en el mundo filosófico, habían utilizado este hecho primario de conciencia como la verdad conocida con mayor inmediatez, y como un contacto ontológico con la

realidad [7]. Más aún, precisamente en este hecho experimental del yo, percibido como una realidad en la cual con toda claridad se comprueban ciertas características del ser, ha sido percibido también el valor objetivo de nuestros conceptos más universales y de los primeros principios ontológicos. Como se ve, el método fenomenológico o el análisis inmanente de nuestros hechos de conciencia, nos pone en contacto con la realidad en sí misma, y es el mejor camino para fundamentar el valor de la abstracción y de los primeros principios del ser.

Cuando a la experiencia del yo se vincula la experiencia del mundo exterior, tal como lo han hecho los existencialistas, nos parece que se da un paso más en el análisis de la experiencia total del yo. Presuponer que el mundo exterior se halla separado de nuestro yo, y que, por lo tanto, vamos a necesitar puentes supra-experimentales para poder afirmar la realidad del mundo exterior, es cosa que sólo se les puede ocurrir a los filósofos, instalados en su gabinete teórico, desconectados de la realidad. Negar el valor objetivo de este mundo exterior en que vivimos sumergidos, o exigir una prueba de él, ajena a la de nuestra propia experiencia, es ya evadirse de la realidad y plantear el problema fuera de su propio terreno. Creemos que la experiencia inmediata del mundo exterior nos da una prueba más que suficiente de su valor ontológico; y, por lo mismo, el método que, partiendo del análisis del yo y de su existencia en el mundo, afirma la realidad de éste, lo hace no sólo con pleno derecho, sino por el camino más seguro para probar la objetividad del mundo exterior, aun prescindiendo o sin

[7] Ya en 1923, antes de que el existencialismo se dejara sentir abiertamente en el campo filosófico, publicó el P. Gabriel Picard su célebre estudio, en el cual expuso con amplitud el método de justificación de los conceptos abstractos y los principios universales, partiendo de la experiencia del yo. *Le problème critique fondamentale,* "Arch. de Phil.", vol. I, Beauchesne, París, 1923.

necesidad de recurrir a un raciocinio, a un proceso deductivo, ni a un análisis de nuestros conocimientos abstractos. Nuestras sensaciones no son *vallas*, sino *unión* consciente del yo con el mundo exterior [8].

El hecho de la evidencia natural que todos tenemos acerca de nuestra propia existencia y del mundo exterior, como distinto de nosotros mismos, la certeza de estos conocimientos y de la objetividad de nuestras experiencias es válida, no por cierto en virtud de una abstracción o de un raciocinio, sino simplemente porque estamos ante un hecho de experiencia. Y sin duda por ello ninguna teoría, ninguna razón, ningún sistema abstracto, ningún raciocinio puede quitarnos la certeza de nuestra experiencia. Creemos, pues, que el método más eficaz será el simple análisis de esta experiencia, fundamento de nuestra certeza [9].

[8] Entre los escolásticos ha sostenido la inmediatez de la experiencia sensible y de su certeza intelectual Mons. León Noël, en su obra ya citada *Le réalisme immédiat*.

[9] Dietrick von Hildebrand hace notar el aspecto de *inmediatez* con que percibimos la belleza ontológica de las cosas materiales, sin necesidad de recurrir a un *raciocinio*. Se trata de una *percepción inmediata* de algo que, por otra parte, aunque se nos da en lo sensible, *trasciende el plano puramente sensitivo*: "Surge la cuestión de cómo se conjugan el proceso interno o la calidad espiritual que creemos advertir en el rostro de un hombre con las formas perceptibles y apreciables al sentido y el papel del rostro de ese hombre, así como el de la acústica de su voz. ¿Son conclusiones o es algo que se nos da con inmediatez? No sería posible, al respecto, entrar en las diversas teorías acerca de la expresión. Pero debemos aludir, aunque sea brevemente, a la improbabilidad de la teoría de la conclusión analógica. En primer lugar, hay diferencia entre la percepción de la bondad y pureza de un rostro y la conciencia de algo que por conclusión sacamos del exterior de un hombre, v. gr., cuando comprendemos que alguien tiene temor porque sale corriendo, o que está de acuerdo porque aprueba con la cabeza. La bondad y la pureza, como la ira que brilla en unos ojos o la honda tristeza de una mirada, no tienen más que un significado y el carácter de una experiencia intuitiva, y no la de algo deducido por conclusiones. En segundo lugar, se echa de menos el *tertium comparationis*: el hecho mismo que implica la *analogía*, en el que debería reposar la supuesta conclusión.

"Hemos de reconocer el hecho de que en determinadas circunstancias ciertos fenómenos visibles o auditivos son capaces de expresar un contenido espiritual y, por consiguiente, de trasmitir sensiblemente su existencia real y

Este análisis, este método concreto existencial e inmanente no excluye, como se deja entender, el que también pueda confirmarse la objetividad de nuestro conocimiento del mundo exterior, analizando las *relaciones racionales* existentes entre el yo y el mundo exterior. Es evidente que los hechos de experiencia pueden también *expresarse en fórmulas racionales*, y que las conexiones ontológicas, intuitivamente percibidas, pueden ser expresadas por relaciones lógicas. Lo real es también racional, es lógico. No es puro irracional y alógico. Una inteligencia infinita puede descubrir las infinitas relaciones lógicas que ligan entre sí todos los seres y todos los hechos. Pero este mundo de relaciones lógicas inmanentes a la realidad no sólo no excluye, sino que, tratándose de nosotros, presupone, cuando es posible, la experiencia en sí misma, la realidad en sí misma. Respecto de nosotros (*quoad nos*), el descubrimiento de la realidad por la experiencia es siempre mucho más eficaz que el conocimiento por vía abstracta y racional.

2) *Valor objetivo del paso a la Trascendencia de Dios.* — Queda por analizar el último paso hacia la trascendencia dado por la persona humana, el paso hacia Dios. ¿Qué valor objetivo puede tener la afirmación de ese Absoluto, partiendo de las experiencias individuales y contingentes de mi propio yo o de la experiencia concomitante, siempre también de realidades individuales y contingentes, del mundo exterior o de las otras personas? ¿Es posible un

---

su calidad. No puede ponerse en tela de juicio ni descartarse el hecho de que ciertos actos como la ira, la tristeza, la alegría y ciertas propiedades de la persona, se traslucen en la cara o en la voz humana. [...] El alma, por decirlo así, sólo se revela en la expresión *a través* de lo exterior, y viene a hacerse espiritualmente visible, y por eso aparece de fuera algo que anima y habita más allá de lo exterior. A lo visible y audible se les asigna la facultad de trasmitir algo intuitivamente, algo que rebasa por mucho sus propios límites. Desde este punto de vista, puede la belleza ontológica de contenido espiritual hacerse visible y audible..." (*Una propiedad estética: la belleza del paisaje y de la música*, en "Ciencia y Fe", nº 28, oct.-dic. 1951).

paso de la inmanencia de lo contingente a la trascendencia absoluta del ser infinito, por vía de experiencia? He aquí el problema que ahora se nos presenta.

Es evidente que, tratándose de la realidad de Dios, de la trascendencia absoluta, el problema tiene mucho mayores dificultades. La realidad del yo está identificada con nosotros mismos: la realidad del mundo exterior está enclavada en nuestro mismo yo, estamos unidos por lazos ontológicos. Lo mismo la realidad de las otras personas. La experiencia con todos nuestros sentidos, nos da la seguridad de la presencia inmediata, y por ello de su existencia, y de su naturaleza. Pero Dios es un ser que trasciende en absoluto nuestra inteligencia y mucho más nuestros sentidos. Es esencialmente diferente e infinitamente distinto de la creatura. ¿Cómo es posible una *experiencia inmediata de Dios*, y cómo, por lo tanto, será posible que por el análisis de la existencia humana en sí misma podamos llegar a *tocar* su presencia inmediata? ¿Cómo hacernos consciente también su presencia inmediata y su naturaleza, por lo menos para distinguirlo de lo que no es Dios? Porque es natural que un conocimiento de la esencia de Dios, en toda su perfección, nos es imposible en este mundo. Y aun el conocimiento que en la gloria tendremos por la visión beatífica, será imperfecto e infinitamente distante del conocimiento que Dios tiene de su propia esencia.

Sin embargo, hemos visto que algunos autores existencialistas han afirmado, en virtud de sus análisis, la presencia inmediata de la trascendencia absoluta en el yo. Gabriel Marcel y Javier Zubiri nos han dado, según creemos, los análisis actuales más precisos, dentro del movimiento existencialista moderno. ¿Qué valor objetivo tienen estos análisis?

No se trata, ni mucho menos, de un problema *nuevo* para la filosofía. Se viene discutiendo desde hace siglos, y aun dentro de la misma escolástica: si el conocimiento de

Dios es inmediato o mediato, por experiencia o por raciocinio, ha debido ser tratado por casi todos los escolásticos. Vamos a estudiar los argumentos o *los fundamentos en que se apoya la tesis del conocimiento inmediato de Dios, o, lo que es lo mismo, de la experiencia de Dios por su presencia inmediata en el alma.*

a) *Primer hecho*: Afirman sus defensores que la experiencia de una presencia de Dios en el alma, y por cierto de una presencia conscientemente percibida, es *un hecho*. Más aún, no sólo se trata de una percepción del Ser Absoluto en una forma confusa, sino que este Ser Absoluto se nos presenta con caracteres coincidentes con los atribuídos a la divinidad. Sentimos esta presencia, y percibimos, nuestra dependencia de Él, como del Señor absoluto; nuestra confianza y esperanza en Él que nos atrae; percibimos su poder y su justicia, su santidad y su verdad absolutas; finalmente su carácter personal, ya que a Él nos dirigimos y con Él tratamos; sentimos su influjo como tratándose de un ser personal.

Todos, por cierto, coinciden en que esta experiencia es *confusa*, en cuanto no nos da una *visión clara* de Dios, tal como se tiene en la visión beatífica; ni una *intuición de la esencia divina*, aunque sea en forma menos clara de la que se tiene en la visión beatífica, pero con la claridad con que, por ejemplo, hablamos de la visión sensible. Se trata de una experiencia confusa, en el sentido de un *experimentar o tocar* en la oscuridad una realidad, *cuya presencia percibimos con certeza, junto con algunas características que nos permiten distinguirla de otra realidad, pero cuya esencia no es sustancialmente inasequible.*

b) *Segundo hecho*: La naturaleza humana es religiosa por su esencia. El hombre siente espontáneamente la vivencia de la religiosidad, y esta vivencia natural o innata ha sido comprobada a través de toda la historia y es objeto de numerosos estudios psicológicos, históricos y teológicos.

Ahora bien, *el hecho*, tan universalmente comprobado, puede explicarse o bien en virtud de una *tendencia innata ciega*, o en virtud de un *raciocinio*, o, en fin, por la *presencia y actuación efectiva de Dios en el alma*, que se hace de alguna manera consciente: a) La primera hipótesis de una tendencia innata ciega, es la menos probable tratándose de un ser intelectual y además las tendencias innatas no pasan al acto sino frente a los objetos proporcionados. No corresponde, además, a las características de la experiencia: sentimiento de presencia. Una explicación del paso de la tendencia innata al acto, sin la presencia del objeto proporcionado, incurriría en la interpretación modernista del origen de la religiosidad en el hombre: el sentimiento ciego. b) La explicación de la religiosidad del hombre por medio de un raciocinio, más bien parece pertenecer a un estado ulterior de reflexión, que a la situación espontánea religiosa del hombre común. Tampoco corresponde a las características de la experiencia: sentimiento de presencia. c) Queda, por lo tanto, como la mejor explicación del hecho de la religiosidad, y la única correspondiente a la experiencia, la actuación efectiva de Dios por su presencia inmediata en el alma, y las resonancias psicológicas, por ella producidas. En una forma oscura, pero lo bastante eficaz para dejar sentir su presencia y su relación de Señor todopoderoso, de justo Juez y de Padre, la divinidad está presente en el ser racional. Se trata de una presencia activa, más o menos velada en las circunstancias normales. Pero que puede hacerse más patente, y de hecho se hace con evidencia y fuerza irresistible, en algunas circunstancias culminantes de la vida del hombre, o también cuando éste mediante el recogimiento interior, analiza y ausculta con más detención la intimidad de su propia existencia.

Estos dos *hechos* han sido reconocidos por autores de primera categoría, sobre todo los que de una manera más decidida y específica han practicado el método de la in-

trospección, *el análisis psicológico por el método de la interioridad*. Precisamente y es un hecho significativo, aquellos autores que han cultivado este método, han sido los que han descubierto, y han puesto de relieve, la evidencia de esta íntima presencia y actuación de Dios en el alma. En cambio, quienes con preferencia han cultivado el método racional de la abstracción y del raciocinio, se han inclinado a disminuir el valor objetivo de esta inmediata presencia de Dios al alma, cuando no a negarlo totalmente.

c) *San Agustín*: Citemos ante todo a San Agustín (por limitarnos a los autores cristianos), entre los que mejor han descrito la experiencia y los efectos de la presencia de Dios en el alma. Es conocida su demostración de la existencia de Dios por el método de la interioridad. Para él la principal demostración de la existencia de Dios se funda en la *presencia de Dios al alma que ésta descubre en su recogimiento interior sobre sí misma*, en especial en su actividad intelectual, en su participación de la Verdad eterna. Los textos agustinianos son tan abundantes, y, a nuestro parecer, tan decisivos, que una reducción de la prueba agustiniana de la existencia de Dios fundada en la interioridad, al argumento *a posteriori* o por deducción, nos parece estar en oposición clara con el texto mismo, pero mucho más con el espíritu de San Agustín.

Su método sobre la interioridad puede verse cristalizado en este famoso texto del *De vera religione* "No te vayas hacia afuera; vuelve adentro de ti mismo: la verdad habita en el hombre interior, y si encuentras que tu naturaleza es mudable, sobrepásate a ti mismo también" [10].

[10] "Noli foras ire, in temetipsum redi; in interiori homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende teipsum". *De Vera Religione*, cap. 39, n. 72; Migne, P. L. XXXIV, 154.

Nótese que al final de este capítulo propone también el argumento de refutación del escepticismo, fundándose en la percepción: "Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit; ...". Asimismo, en los capítulos anteriores, en especial en 30 y 31, ha propuesto su argumento característico de la existencia

Quien quiera ver el proceso concreto con que San Agustín llegó *de hecho* a la existencia de Dios (y, por cierto, con una seguridad y una evidencia, no sólo válida para él, sino arrolladora, ya que impulsó a su espíritu por el camino difícil e integral de la vida cristiana), no tiene más que recorrer los capítulos del libro VII de las *Confesiones*. En él Agustín muestra las etapas por las que llegó al conocimiento de Dios [11]. Fue por la vía de la interioridad. Entrando sobre sí mismo, y recogiéndose en sí mismo, pudo percibir a la Verdad eterna e inmutable, la cual, por haber él estado perdido en la exterioridad, no había llegado nunca a descubrir [12]. Los textos son tan expresivos, tanto en lo

---

de Dios por el conocimiento inmanente de la verdad, propuesto en otros pasajes, como *De libero arbitrio*, lib. II, caps. 3 al 15; *De divers.*, q. 83, q. 54; además de *Confess.*, lib. 7, que citamos más abajo.

[11] Es de sumo interés psicológico todo este libro. Agustín se halla en sus 31 años de edad. Narra los pasos por que había ido pasando su alma, acerca del conocimiento de Dios: primero lo concibió como una infinita sustancia corporal y extensa (cap. 1); luego abrazó las doctrinas maniqueístas (cap. 2); el estudio del problema de la libertad y del mal fue más adelante el centro de sus inquietudes (caps. 3-7); finalmente los neoplatónicos le hacen comprender la espiritualidad de Dios, y entrever la divinidad del Verbo; pero su encuentro definitivo con Dios será en su interioridad (caps. 10 y 17).

[12] "Et inde admonitus... redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce te; et potui, quoniam factus es adiutor meus. Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem". *Confess.* VII, 10; M. P. L. XXXII, 742. Y condensa todo su proceso el mismo San Agustín en el cap. 17 de este mismo libro, col. 745: "Atque ita gradatim a corporibus, ad sentientem per corpus animam; atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora annuntiaret; et quousque possunt bestiae: atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam... quae se quoque in me comperiens mutabilem, erexit se ad intelligentiam suam; ..unde nosset ipsum incommutabile; quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certo preponeret. Et pervenit ad id quod est, in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua per ea queae facta sunt intellecta conspexi; sed aciem figere non valui...".

Nótese el carácter de *certeza* que San Agustín da a esta experiencia: "Et audivi sicut auditur in corde; et *non erat prorsus unde dubitarem*; faciliusque dubitarem non esse me, quam non esse veritatem, quae per ea que facta sunt intellecta conspicitur (Rom. I, 20)". Ibid., cap. 10, col. 742.

He aquí un texto en el que San Agustín nota cómo él percibió la propia contingencia frente al carácter absoluto de Dios, en el conocimiento que de

referente a la realidad de la percepción inmediata de la presencia de Dios en el alma, cuanto al *método de la interioridad*[13], es decir, del análisis del dinamismo psicológico del propio yo (ahora lo llamaríamos existencial), que no nos parece puedan presentarse objeciones serias al respecto.

d) *San Buenaventura*: Pero todavía con más precisión, más amplitud y más técnica que el mismo San Agustín, nos ha dejado *San Buenaventura* el testimonio de la presencia inmediata de Dios en el alma, como fundamento *cierto* de su existencia. Es evidente que San Buenaventura se está inspirando en su maestro San Agustín, tanto en el espíritu como en la letra. Con San Agustín reúne el Doctor Seráfico, como fuentes de inspiración a San Anselmo y a los místicos cristianos del siglo XII.

La prueba de la existencia de Dios en San Buenaventura adquiere diferentes formulaciones. Puede hablarse, y, en general, hablan los historiadores de las diferentes prue-

---

Dios tuvo entrando en sí mismo. Acaba de decir que encontró a Dios "lucem incommutabilem" cuando entró en sí mismo "intravi in intima mea", y observa: "Et cum Te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem esse quod viderem, et *nondum me esse* qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore; *et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis*, tamquam audirem vocem tuam de excelso...". *Confess.* VII, cap. 10.

[13] No creemos necesario insistir en este punto básico, y unánimemente admitido por todos los críticos, de la filosofía y teología agustinianas. Es la clave de bóveda de su concepción cristiana. Puede verse, por ejemplo, el tratado de F. Cayré, *Contemplation et raison d'après Saint Augustin*, en "Mélanges Augustiniennes", Rivière, París, 1931, especialmente la primera parte, en que estamos más de acuerdo en sus dos gradaciones: *a*) *L'ascèse augustinienne. Le récherche de Dieu présent à l'âme.* *b*) *La mystique augustinienne. L'union à Dieu trouvé dans l'âme*, ps. 7 y sigs. Por la vía de la interiorización, Dios es "alcanzado" habitando en el alma: *Capitur inhabitans*. En esta forma resume muy bien Cayré el pensamiento agustiniano. Creemos que no se trata de una "intuición mediata", como parece afirmar en la p. 25, sino inmediata, ya que no pueden tener otro sentido las palabras "sentir", "tocar" y "ver", frecuentes en San Agustín: *sentire Deum, persentiscere Deum* (Enarratio in Ps. IC, nº 5, 6, M. P. L. XXXVII, 1274); *Spirituali quodam contactu* (Sermo IC, n. 16; M. P. L. XXXVIII, 360). Ver los magníficos textos de *Enarratio in Ps. XLI*; M. P. L. XXXVI, 467 y sigs.

bas de San Buenaventura para demostrar la existencia de Dios, la presencia inmediata de Dios en el alma; el análisis de la idea de Dios; la iluminación divina y nuestra participación de la Verdad absoluta; las pruebas racionales, por las creaturas. El mismo San Buenaventura ha reducido a tres las pruebas o las *vías* para demostrar la existencia de Dios[14]. Y según él, todas ellas son simplemente argumentos *ciertos*[15]. "Disponemos, efectivamente, de tres vías diferentes —confirma Gilson, a propósito de San Buenaventura— para alcanzar la existencia de Dios, y cada una de ellas nos conduce a la presencia de una *certeza* tan completa como puede desearse humanamente hablando. La primera vía se toma del hecho de que la existencia de Dios es una verdad naturalmente innata en toda alma racional... La segunda vía es la que nos conduce a la existencia de Dios pasando por las creaturas, y que el raciocinio adquiere por una simple aplicación del principio de causalidad... Finalmente, la tercera se funda en el análisis de la idea de Dios"[16].

[14] *De mysterio Trinitatis*, quaest. I, art. 1: "*Utrum Deum esse sit verum indubitabile*". *Opera omnia*, Quaracchi, vol. V, ps. 45 y sigs. Explícitamente expone la triple vía: "Quaeritur ergo primo, utrum Deum esse sit verum indubitabile. Et quod sic, ostenditur *triplici via*: Prima est ista: omne verum, omnibus mentibus impressum, est verum indubitabile. — Secunda est ista: omne verum, quod omnis creatura proclamat, est verum indubitabile. — Tertia est ista: omne verum, in seipso certissimum et evidentissimum, est verum indubitabile". Cf. también *I Sent.*, d. 8, p. I, a. 1, p. 2.

[15] "De certitudine qua existentia Dei cognoscitur", tal es el título de la primera cuestión. A todo lo largo de ella aparece su intento de probar con toda certeza la existencia de Dios, y la evidencia que a tal efecto tienen sus argumentos. He aquí una muestra más, en que explícitamente atribuye la certeza a las tres vías: "Et ideo, si accipitur indubitabile, prout privat dubitationem per rationis decursum; Deum esse est verum indubitabile, quia sive intellectus ingrediatur intra se (primera vía), sive egrediatur extra se (segunda vía), sive aspiciat supra se (tercera vía), si rationabiliter decurrit, *certitudinaliter et indubitanter* Deum esse cognoscitur". *De Myst.* Trin., q. I, a. 1, concl., vol. V, 49.

[16] E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, París, J. Vrin, 1924, p. 122.

Ahora bien, respecto de la primera vía los textos de San Buenaventura no parecen dejar lugar a duda de que se trata de una presencia inmediata de Dios al alma, conscientemente percibida, y causa de la certeza de la existencia de Dios. "Dios está presente a la misma alma y a toda inteligencia por la verdad; por eso no es necesario que el alma saque por abstracción la semejanza de Dios, por medio de la cual lo conozca. . ." [17]. "Asimismo, es innato al alma racional el conocimiento de sí, porque el alma está presente a sí misma y es por sí misma cognoscible; ahora bien, *Dios está presentísimo a la misma alma* y es *cognoscible* por sí mismo: luego es innata al alma misma la noticia o el conocimiento de su Dios" [18].

Notemos aquí la comparación establecida por San Buenaventura entre el conocimiento por presencia, que tiene el alma de sí misma y de Dios. Así como ella tiene un conocimiento cierto de sí misma, por la presencia inmediata del alma a sí, de la misma manera la tiene porque Dios está todavía *más presente* al alma que ella misma. En realidad, hay muchos puntos de comparación entre la forma de conocimiento que el alma tiene de sí misma y la que tiene de Dios. Ambas son *por presencia*, y dan una *certeza* de la presencia y realidad de su objeto. Pero ambas son *en oscuridad*, es decir, lo suficientemente eficaces para percibir la presencia y existencia del objeto y algunas de sus cualidades, pero ineficaces para discernir *la naturaleza integral* del objeto percibido [19].

[17] "Deus est praesens ipsi animae et omni intellectui per veritatem; ideo non est necesse ab ipso abstrahi similitudinem per quam cognoscatur, nihilominus tamen, dum cognoscitur ab intellectu, intellectus informatur quadam notitia quae est similitudo quaedam non abstracta sed impressa, inferior Deo, quia in natura inferiori est, superior tamen anima, quia facit ipsam meliorem". *I Sent.*, d. 3, Pars, a. 1, q. 1, ad 5, vol. I, p. 70.

[18] *De Mys. Trin.*, q. 1, a. 1, 10; V, p. 46.

[19] Hace suyas las palabras de Hugo de San Víctor: "Deus sic notitiam suam in homine temperavit, ut sicut numquam quid esset totum poterat comprehendi, ita numquam qui esset prorsus poterat ignorari". *De Myst. Trin.*, ibíd.

Recordemos otros textos de San Buenaventura: "Dios es más íntimo al alma que ella lo es a sí misma"[20]. "El alma, por su mente, está inmediatamente unida a Dios"[21] "Entre Dios y el alma no hay medio en cuanto a la presencia, pero en cuanto a la unión en el conocimiento y el amor, está el medio de la gracia"[22]. Sin duda que este medio de la gracia no es un *medium quod*, para percibir la presencia, sino un *medium quo*, el cual no quita la *inmediata* percepción de la presencia.

Gilson ha resumido, en un párrafo que nos parece interesante, el proceso y el espíritu de la prueba de San Buenaventura de la existencia de Dios por la experiencia inmediata, o por el análisis inmediato del dinamismo interior del alma: "San Buenaventura interpreta, en efecto, en su sentido fuerte la célebre expresión de San Juan Damasceno: *Nemo quippe mortalis est, cui non hoc ab eo naturaliter insitum est, ut Deum esse cognoscat*[23]. Al paso que Santo Tomás reduce esta autoridad para afirmar sólo que es innato el principio por el cual nosotros podemos adquirir el conocimiento de Dios, San Buenaventura encuentra la afirmación formal de la innatez de este conocimiento mismo; conocimiento incompleto por cierto, pero no deja lugar a ninguna duda; y cada mirada que echamos sobre nosotros mismos nos invita a descubrirlo. El pensamiento humano aspira a la sabiduría; pues bien: la sabiduría más deseable es la sabiduría eterna; es, pues, por encima de todo, el amor de esta sabiduría, el que es innato al espíritu humano. Ahora bien, es imposible amar lo que no se co-

20 "Deus est in anima intimior quam ipsa sibi". *III Sent.*, d. 41, a. 3; III, 643.

21 "Immediate anima secundum mentem unitur Deo". *II Sent.*, d. 10, a. 2; II, 264.

22 "Inter Deum et animam non cadit medium quantum ad praesentiam, sed quantum ad unionem, in cognitione et amore media est gratia" (ibíd., II, 636, 7).

23 *De fide ortodoxa*, I, caps. 1 y 3.

nocería en absoluto; por ello es necesario que algún conocimiento de esta suprema sabiduría esté innato en el alma humana, y esto es conocer, ante todo, a Dios mismo, en quien la sabiduría existe. Lo mismo también hay que afirmar acerca de nuestro deseo de la felicidad; puesto que un tal deseo no se puede concebir sin un cierto conocimiento de su objeto, es necesario que tengamos un conocimiento innato de la existencia de Dios que es nuestro soberano Bien. Lo mismo digamos acerca de nuestro deseo de paz: puesto que la paz de un ser racional no puede residir sino en un Ser inmutable y eterno; ahora bien, esta sed supone una noción o un conocimiento de su objeto; el conocimiento de un ser inmutable y eterno es, pues, naturalmente innato en todo espíritu racional"[24].

Una comparación de este proceso de afirmación de la presencia inmediata de Dios, *como objeto presente al alma misma*, descubierto en el dinamismo de sus tendencias, una comparación, decimos, de este proceso o método y de sus resultados y afirmaciones, con los análisis realizados por Gabriel Marcel a propósito del conocimiento de la verdad y de la esperanza; o Zubiri, a propósito de la necesidad que el alma siente de un fundamento ontológico, percibido en su existencia misma; o también según creemos, del proceso o del método de inmanencia seguido por Blondel cuando estudia el dinamismo inmanente de la acción, y descubre su objeto último Infinito, sin apelar al método de *raciocinio*, muestra con claridad cómo estos autores han estado, consciente o inconscientemente, siguiendo el mismo *método de análisis de nuestros hechos de conciencia*, que ya San Buenaventura había realizado, inspirándose en San Agustín, pero en una forma más sistemática. Y esto mismo confirma el valor del método y de los resultados a los cuales han llegado estos autores.

[24] E. Gilson, ob. cit., p. 124.

En realidad, San Buenaventura es un ejemplo brillante de cómo es posible pasar con certeza de la pura subjetividad del alma, del análisis de su realidad contingente e individual, a la trascendencia absoluta de Dios. Mejor dicho, el paso de la interioridad a la trascendencia no ha presentado dificultad ninguna, porque es en la interioridad misma del alma donde ésta ha descubierto la presencia de Dios, trascendente a ella, por una parte, porque la sobrepasa infinitamente, pero a la vez es más íntimo al alma que el alma misma.

Pero San Buenaventura, además de la prueba por la presencia de Dios en el alma, nos presenta también otras dos pruebas, *por las creaturas* y por el análisis de *la idea de Dios*, retomando en este último caso, la prueba de San Anselmo. En ambos casos, incluso cuando se trata de la prueba por las creaturas (la que más se aproxima a la demostración racional por el principio de causalidad), la actitud de San Buenaventura es más bien *intuitiva* que discursiva. Parece que nos quiere dar una percepción inmediata de la presencia de Dios en las criaturas; Dios, a manera de un fulgor que hiere la mirada de la inteligencia, puede descubrirse en nuestra percepción del mundo sensible. De ahí que el Doctor Seráfico multiplique los aspectos por los cuales Dios se manifiesta a la inteligencia en las creaturas, con una evidencia *indudable*.

No menos de diez aspectos de las creaturas acumula San Buenaventura, construyendo sobre ellos otros tantos argumentos. Estos aspectos son evidentes por sí mismos, y por ellos las creaturas no sólo nos sirven de una prueba sino que están "clamando que Dios existe". Y concluye San Buenaventura: "Así, pues, de estas diez suposiciones necesarias y evidentes, se deduce que todas las diferencias o partes del ser arguyen y claman: Dios existe. Si, pues, tal

verdad es la verdad indudable, luego es necesario que Dios sea la verdad indudable"[25].

Como *tercera vía*, nos ofrece San Buenaventura nueve formas diferentes o nueve aspectos en que puede presentarse el argumento de San Anselmo. Conecta la prueba anselmiana con la de San Agustín, fundada en el conocimiento de la verdad primera[26]. Sin embargo, tanto esta prueba como la de las creaturas, se funda, en último término, en la primera vía, o mejor dicho, las tres pruebas se reducen a una sola, la primera. Tal parece desprenderse del análisis de los textos y, sobre todo, del espíritu que los informa. Ya Gilson había hecho notar este aspecto: "La segunda vía nos ha llevado a la primera, y es la primera todavía la que va a descubrirnos la tercera"[27]. "Así, pues, las pruebas de la existencia de Dios, tal como Buenaventura las expone, se confirman unas a otras; más aún, ellas parecen tan estrechamente emparentadas entre sí, que nos es difícil, y ni a su mismo autor parece le fuera posible, separar una de ellas de las demás. No podemos remontarnos al origen de una de ellas sin alcanzar el mismo punto de partida: un parentesco entre el alma y Dios, el cual permite que Dios se manifieste en el alma, le sea presente en la verdad por ésta aprehendida y sea más interior a ella que ella misma; en una palabra, una aptitud del alma para percibir a Dios"[28]. Y confirma Gilson esta idea con una cita del Doctor Seráfico: "Pues sólo Dios es aquello con que perfectísimamente se une. Pues se une según la verdad y la intimidad. Sólo Dios por la suma simplicidad se introduce en el alma, de manera que según la verdad está en el alma, y es más interior

[25] "Ex his igitur decem suppositionibus necessariis et manifestis in fertur, quod omnes entis differentiae sive partes inferunt et clamant Deum esse. Si ergo omne tale verum est verum indubitabile, ergo necesse est, quod Deum esse sit indubitabile verum". *De Myst. Trin.*, I c., p. 47.

[26] Ibíd., n. 25, p. 47.

[27] E. Gilson, ob. cit., p. 128.

[28] Ibíd., p. 133.

al alma de lo que ella es para sí. De modo que estas cuatro razones se reducen a una, es decir, a ésta: el alma naturalmente es capaz de percibir el bien infinito que es Dios: por eso en él sólo debe descansar y de él sólo gozar"[29].

Si consideramos ahora cuál es la diferencia entre la posición de San Buenaventura y la de aquellos que, como Santo Tomás, sólo admiten el valor de las pruebas racionales de la existencia de Dios, fundadas en el conocimiento abstracto y en la deducción, descubriremos con facilidad su origen en una concepción anterior al problema mismo del conocimiento de Dios: la teoría del conocimiento en general. Para Santo Tomás el conocimiento intelectual se obtiene exclusivamente por vía de la abstracción. Ahora bien, es evidente que por este medio no se puede llegar ni siquiera a pensar en un conocimiento inmediato de Dios, de tipo intuitivo. San Buenaventura, en cambio, no acepta la rigidez de la doctrina tomista en lo que respecta al conocimiento abstractivo. Aprovecha el Doctor Seráfico y hace resaltar el aspecto intuitivo de nuestros conocimientos, y lo aplica de una manera especial al conocimiento del alma y al conocimiento de Dios. Por eso, aun cuando admite la teoría de la abstracción y de la especie impresa, cuando se trata del conocimiento intelectual extraído de las cosas sensibles, sin embargo, expresamente exceptúa de este proceso el conocimiento del alma y de Dios: "¿Proviene todo conocimiento del sentido? Hay que decir —responde San Buenaventura— que no. Pues es necesario afirmar que el alma se conoce a sí misma y a Dios sin la ayuda de los sentidos exteriores... el que todo conocimiento tenga origen en el sentido debe entenderse de aquellas cosas que tienen su ser en el alma por semejanza abstracta"[30]. El texto no

[29] *I Sent.*, d. 1, a. 3, q. 2, Concl.: I, p. 41.

[30] "Utrum omnis cognitio sit a sensu. Dicendum est quod non. Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum... Quod omnis cognitio habet ortum

puede ser más explícito. Así se comprende la actitud radicalmente opuesta, en orden a probar la existencia de Dios, de San Buenaventura y de Santo Tomás. Éste, dentro de sus presupuestos, negará que la proposición "Dios existe" sea evidente por sí misma. San Buenaventura, en cambio, lógicamente afirmará que dicha proposición es "indubitable".

Gilson afirma, con acierto, como corolario del magnífico capítulo dedicado a la prueba de la existencia de Dios según San Buenaventura: "De esta manera, por causa de una diferencia entre su actitud inicial, que deberemos justificar más adelante, los dos grandes filósofos medievales no proponen en los mismos términos el problema fundamental de la existencia de Dios, y, debido a esto, las soluciones por ellos aportadas no son siempre rigurosamente comparables"[31].

A nosotros bástenos notar, por ahora, no sólo que San Buenaventura afirma y comprueba explícitamente el hecho de la experiencia inmediata de Dios en el alma, como la explicación primaria de la evidencia del alma sobre la existencia de Dios, sino también que una lectura detenida de las palpitantes páginas, dedicadas por el Doctor Seráfico a demostrar la existencia de Dios, no nos dejan en el alma la impresión de una mera probabilidad o atisbo de la existencia de Dios, del ser absoluto e infinito, fuente de todo bien y fundamento de todo ser, sino que nos dan una certeza y una evidencia vivida e "indubitable" de que Dios existe y de que está más presente e íntimamente unido al alma que ella misma.

No es posible querer reducir las pruebas de San Buenaventura, ni su valor, a un raciocinio implícito, aun cuando

---

a sensu, intelligendum est de illis quae quidem habent esse in anima per similitudinem abstractam". *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2; II, p. 904.

[31] Ob. cit., p. 140.

muchas veces aparecen ellas expuestas en forma de raciocinio. Toda la contextura de la exposición de San Buenaventura está en contra de tal interpretación. Por supuesto, no excluye el Doctor Seráfico que las pruebas racionales tengan también valor en el plano puramente dialéctico. Pero él pone como primarias las pruebas de evidencia inmediata, y, si utiliza en su declaración el raciocinio, avisa explícitamente que la fuerza demostrativa no está en los raciocinios mismos: "A la objeción de que en vano se esforzaría alguien por probar aquello de que nadie duda; debe decirse que, como es evidente, esta verdad no necesita demostración por falta de evidencia de parte suya, sino por falta de atención de nuestra parte. De manera que estos raciocinios son más bien ciertos ejercicios del entendimiento, que razones que causen la evidencia y manifiesten la verdad probada" [32].

Podrían citarse textos, así del cardenal Newman, como de Gabriel Marcel, Xavier Zubiri y Mauricio Blondel, y mostrarse una coincidencia fundamental con la marcha de la prueba de la existencia de Dios en San Buenaventura.

El tránsito, pues, a la Trascendencia absoluta por el método que ahora llamamos "fenomenológico", del análisis de nuestras experiencias contingentes, tanto en lo que se refiere al yo como al mundo exterior, es no sólo en sí valioso, sino que nos lleva a una certeza de la existencia del Absoluto.

e) *Las dificultades*: Analicemos ahora las dificultades generalmente presentadas contra este procedimiento. No podemos dejar de atenderlas, pues afectan al valor ontoló-

[32] *De Myst. Trin.*, l. c., Concl. 12; I, p. 51: "Ad illud quod obicitur quod frustra quis nititur probare illud de quo nemo dubitat; dicendum quod, sicut iam patet, hoc verum non indiget probatione propter defectum evidentiae ex parte sua, sed propter defectum considerationis ex parte nostra. Unde huiusmodi ratiocinationes potius sunt quaedam exercitationes intellectus, quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsum verum probatum".

gico mismo de muchos de los análisis psicológicos realizados a través de esta primera parte.

1. En primer lugar, se objeta *la doctrina de la Iglesia Católica*, como si ésta no fuese compatible con una prueba de la existencia de Dios fundada en la experiencia inmediata. Puede decirse con seguridad que nunca ha sido intención de la Iglesia condenar o reprobar ni directa ni indirectamente las pruebas de la existencia de Dios dadas por un San Agustín o por un San Buenaventura. Pero, además, si estudiamos los documentos eclesiásticos, pueden éstos agruparse en tres capítulos: 1) se reprueba que en este mundo tengan las almas humanas una intuición de Dios como la que tienen los bienaventurados en el cielo, es decir, la visión beatífica[33]; 2) en segundo lugar, se ha condenado

[33] El Concilio de Viena (1311-1312) condenó las doctrinas de los beguardos y beguinos, quienes sostenían que "cualquier naturaleza intelectual es bienaventurada por sí misma, y que no necesita el alma de la luz de la gloria que la eleve para ver a Dios y gozar de Él beatíficamente". Este error se refiere sólo a un conocimiento de Dios, tal como se tiene en la *visión beatífica*, y esto *por las fuerzas naturales* del alma humana. Como se ve, no se trata de una percepción inmediata de Dios, confusa, tal como la han defendido otros autores, aun escolásticos. Sin embargo, fundándose en esta condenación, algunos teólogos han pretendido ver una incompatibilidad de toda doctrina que defienda alguna *inmediata* percepción de Dios, con el decreto de condenación de los errores citados. Su argumento principal se funda en que siendo Dios simplicísimo no es posible ninguna percepción inmediata de Dios, en la cual no se lo perciba totalmente en todos sus atributos y aún en el misterio de la Trinidad (H. Lennerz, S. J., de *Deo Uno*, Romae, Universitas Gregoriana, 1940, p. 65). Con el mismo argumento han pretendido excluir algunos, aun la percepción inmediata de Dios en los éxtasis místicos sobrenaturales. Sin embargo, tal argumento nos parece muy débil, dicho sea con respeto de los autorizados teólogos. En la visión beatífica existirán muchos grados en la percepción de Dios. No parece que eso sea compatible, según la lógica del argumento propuesto, con la absoluta simplicidad de Dios. Además, no vemos ninguna dificultad en que Dios deje sentir su presencia inmediatamente al alma, pero de una manera confusa, de modo que ésta sienta la presencia de Dios como Ser Absoluto, pero no pueda distinguir con toda claridad la esencia divina. Tal es la explicación muy razonable, a nuestro parecer, que dan los que sostienen la posibilidad de una percepción inmediata de Dios, ante todo en los éxtasis sobrenaturales, pero también por un conocimiento de experiencia natural.

El P. Descoqs, S. J., ha contestado con acierto a esta dificultad de

explícitamente el ontologismo[34]; 3) se afirma, por otra parte, el valor de las pruebas racionales de la existencia de Dios[35].

---

algunos teólogos. Creemos que sus explicaciones pueden ser definitivas. Aunque la cita sea larga no podemos menos de copiarla íntegra:

"Ou plutôt je me trompe: Le P. Garrigou Lagrange, invoque ici un autre argument bien connu, et que voici sous sa forme rigide: 'Si l'essence divine était immédiatement présente à notre intelligence, sans l'intermédiaire d'aucun effet créé et d'aucune idée *species nec impressa, nec expressa*) *ou* bien il y aurait vision de par la lumière de gloire surélevant notre intelligence, *ou* il y aurait absence de connaissance par défaut de cette lumière; il n'y aurait pas connaissance expérimentale immédiate oscure. Car enfin l'intelligence atteint ou n'atteint pas immédiatement Dieu, l'essence divine sicuti est; si elle l'atteint ainsi, il y a vision béatifique, au moins à son degré infime; sinon il n'y a pas connaissance immédiate même obscure" (ibíd., p. 470). Et c'est aussi, nous le disiones plus haut, ce que pense le P. de la Taille avec lequel le P. Garrigou Lagrange se déclare sur ce point en parfait accord (p. 461, n.). Or cet argument, ne nous lassons pas de le répéter, n'a pour soi d'autre preuve qu'une

---

[34] "El ontologismo fue condenado por decreto del Santo Oficio del 18 sept. 1861. Los errores incluidos en la condenación no pueden enseñarse *tuto*, es decir, implican peligro en la fe. Pero estos errores *llevan muy lejos* el conocimiento inmediato de Dios, puesto que lo hacen *esencial* para la inteligencia humana, y de tal manera que sin dicho conocimiento inmediato de Dios, *no puede el alma tener ningún otro conocimiento* (n. 1); además de otros errores. como "que los universales se identifican realmente con Dios *a parte rei*" (n. 2). Como se ve, la doctrina ontologista *exagera* el conocimiento inmediato de Dios. Por ello su condenación no puede utilizarse como arma directa contra todo conocimiento o percepción inmediata de Dios. Así lo confiesa el mismo Lennerz, que no es ciertamente muy amplio en este problema (ob. cit., p. 65).

El Concilio Vaticano I no trató del ontologismo, evitando expresamente la referencia a él, pero por una razón formal, de manera que no puede existir prejuicio alguno acerca del sistema del ontologismo. Cfr. *Collectio Lacencis*, 7, 128.

[35] Véase, por ejemplo, la doctrina del juramento antimodernista: "Deum rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine *per ea quae facta sunt* (cfr. *Rom.*, 1, 20) hoc est per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse" (Del Motu Proprio Sacrorum Antistitum, 1 sept. 1910). A su vez, Pío XI en la Encíclica *Studiorum ducem* (29 jun. 1923) dice: "Quibus autem argumentis Thomas Deum esse, docet, eumque unum esse ipsum ens subsistens, ea sunt hodie quoque, sicut aevo medio omnium firmissima ad probandum: Iisdemque liquido confirmatur Ecclesiae dogma in Concilio Vaticano, sollemniter enuntiatum, quod Pius X, praeclare sic interpretatur: «Deum, rerum omnium principium», etc.";

Ahora bien, las pruebas expuestas no afirman evidentemente ni una visión beatífica, ni la doctrina del ontologismo, ni de suyo excluyen el valor propio y suficiente en sí de las pruebas racionales. Veremos más adelante cómo más bien las confirman y las enriquecen. No vemos, pues, cómo pueda hacerse objeción alguna de parte de la doctrina de la Iglesia a la afirmación de una percepción inmediata, o de una evidencia inmediata de la existencia de Dios, por la presencia de Éste en el alma.

2. *Se dice que la doctrina es extraña a la tradición escolástica.* Ya hemos citado al Doctor Seráfico. También

---

affirmation gratuite. On n'a pas montré et l'on ne montrera pas, qu'une intelligence comme la nôtre, tout en étant engagée dans la matière, ne puisse, en tant que principe essentiellement spirituel, avoir, par contact direct d'une autre substance spirituelle, la perception directe de celle-ci au moins quant à son existence sinon quant à son essence, cette perception lui permettant de la distinguer de toute autre. Comme nous l'avons dit dans la thèse précédente, l'Ontologisme impose a nôtre connaissance des conditiones que impliquent logiquement la vision de l'essence divine. Mais, tout en affirmant cela, nos avions bien soin d'ajouter que notre intelligence pouvait fort bien n'être pas actuée à ce degré de perfection que supose la vision, et cependant l'être de telle sorte qu'elle puisse découvrir directement, par contact immédiat, la presence concrète d'un ami, qui se communique à elle par les sommets de l'esprit, ne savoir de lui, dans l'obscurité de ses touches intimes, que ce qu'il faut pour le discerner de tout autre et ne pas se méprendre sur la réalité et la singularité de sa personne une fois l'existence de Dieu connue par allieurs avec certitude, la réalité de cette présence peut, dans certains cas, être décelée, elle aussi, avec certitude. Le P. Picard en à montré la possibilité dans l'ordre purement naturel; à fortiori cette possibilité doit-elle être admise dans l'ordre surnaturel. La nier serait aussi bien resserrer indûment les limites du pouvoir d'action de Dieu sur l'âme, en même temps que méconnaitre la nature de l'âme elle-même qui n'est à l'état séparé; mais qui est un esprit et donc participes les propriétés de l'esprit, un esprit cependant engagé dans la matière, faisant le pont entre l'ange et l'animal, et qui por cette raison, est à la fois *ratio* rivée au concept, au discours, en dépendence des conditions matérielles, mais qui n'est pas seulment *ratio,* qui est aussi *intellectus,* c'est-à-dire captatrice d'être c'est-à-dire d'être réel concret existentiel et pas uniquement d'être abstrait essentiel" (*Praelectiones Theologiae Naturalis,* par P. Descoqs, S. J., Beauchesne, París, 1932, t. I, sect. III, c. I, art. IV, ps. 596-97). El P. Descoqs tiene aquí a la vista el artículo publicado por Garrigou-Lagrange: *L'habitation de la Sainte Trinité et l'expérience mystique,* en "Revue Thomiste", déc. 1928, ps 464-474.

escolásticos modernos han admitido *la posibilidad y el hecho de la percepción de la presencia de Dios en el alma, y la han defendido de todo ontologismo.* "No hay ontologismo de ninguna clase y en ningún grado por reconocer la existencia, no de una visión de Dios, sino de un instinto natural profundo de lo divino en la conciencia humana y hacer derivar este instinto de la presencia íntima del creador a su creatura racional. ¿Qué intermediario psicológico nos permite pasar del contacto ontológico al instinto? *A priori* se puede invocar, para esto, una inferencia rudimentaria o un tocar oscuro. De estas dos vías la primera puede llamarse discursiva, y la segunda, a causa de su carácter inmediato, puede llamarse intuitiva, a condición de quitar o de suprimir de este término todo lo que podría referirse a la visión, para no hacerle expresar, en el orden intelectual, sino un hecho análogo al de la sensación de tocar. Así entendidas. estas dos vías son ortodoxas"[36].

[36] "Ce n'est de l'Ontologisme à aucun degré que de reconnaître l'existence non pas d'une vision de Dieu, mais d'un instinct naturel profond du divin dans la conscience humaine du Créateur à sa créature raisonnable. Quel intermédiaire psychologique permet de passer du contact ontologique à l'instinct? *A priori* on peut invoquer por cela soit une inférence rudimentaire, soit un toucher obscure. De ces deux voies la prémière peut s'appeler discursive, et la seconde, a cause de son caractère immédiat, peut être dite intuitive, a condition d'ôter à ce mot tout ce que rappellerait la vision, pour ne lui faire exprimer, dans l'ordre intellectuel, qu'un analogue de la sensation de toucher. Ainsi entendue, ces deux vois sont orthodoxes". G. Piccard, "Revue d'Ascétique et de Mystique", Jan. 1924, p. 96. Citado por P. Descoqs, ob. cit., p. 553.

En su obra *La persona encarnada,* el P. Augusto Brunner, aun cuando afirma que la existencia de Dios debe ser conocida por "une connaissance médiate... par l'homme dans l'ordre de la nature", sin embargo, este *mediato* lo explica como *opuesto a objetivo*, como "une pure présence personnelle non-objective", no a la manera de experiencia *interior* (en cuanto opuesto a *exterior*), sino como "le fond mystérieux du mond extérieur aussi bien qu'intérieur" (p. 239) La explicación, sin duda agustiniana o buenaventuriana, como aparece, con más claridad todavía, en las precisiones ulteriores (p. 340).

Notemos, a propósito de Brunner, que en esta obra utiliza amplia y acertadamente los resultados de la filosofía existencial, para darnos una filosofía más concreta y profunda de la persona humana. En especial aprovecha la experiencia de la "intersubjetividad", aplicándola al conocimiento y comprensión

3. Se opone también, como sería dificultad, el partir de lo contingente para llegar a lo absoluto, y que nunca en lo contingente como tal podrá descubrirse lo absoluto. A esto se responde que no es necesario salir de lo contingente de una manera *material* para poder hallar lo absoluto, sino que, en la interioridad misma de ser contingente y en especial del alma racional está presentísimo el absoluto Dios. No se trata, pues, de un "salir"; porque lo absoluto trasciende a lo contingente y es más íntimo y presente a lo contingente, sin confundirse con él, que lo contingente mismo.

4. Pero será posible alguna percepción inmediata de la realidad simplicísima de Dios sin que se conozca la esencia de Dios en sí mismo. Tal parece necesario, por la absoluta simplicidad de la esencia divina, la cual, si se percibe en algo, se ha de percibir en su totalidad. A esto responde San Buenaventura que de la realidad de Dios, como de cualquier otra cosa se puede tener un conocimiento pleno, más pleno y plenísimo. "Según lo cual ha de entenderse que se puede saber lo que es Dios, o *perfecta y plenamente* y *de un modo comprensivo*, de la cual manera sólo Dios se conoce a sí mismo; o *clara y lúcidamente*, y así es conocido por los bienaventurados; o *parcial y enigmáticamente*, y así es conocido Dios como primero y sumo principio de todas las cosas del mundo; y esto, de suyo, puede ser a todos conocido..." [37].

Y confirma esta doctrina San Buenaventura citando, a propósito del mérito que todavía tiene el acto de fe, un texto de Hugo de San Víctor: "Dios desde un principio no quiso ser ni del todo manifiesto a la naturaleza, ni del todo

de las otras personas. Ver cap. IX, "L'intersubjectivité et la charité". Hemos tenido a la vista la edición francesa, *La personnalité incarné*. Études sur la Phénomenologie et la Philosophie Existencialiste, Bibliothèque des Archives de Philosophie, Beauchesne, París, 1947.

[37] *De Myst. Trinit.*, l. c., concl. 13; V, 51.

escondido, no fuera que, si se manifestase todo, la fe careciese de mérito y no hubiera posibilidad alguna para la infidelidad; pues la infidelidad sería convencida por lo manifiesto, y la fe no podría ejercerse sobre lo oculto. Pero si fuese todo oculto, entonces la fe no podría ser ayudada por la ciencia y la infidelidad se excusaría con la ignorancia. Por lo cual fue conveniente que Dios se manifestase oculto, a fin de que, si se escondiese totalmente, no fuera del todo ignorado. Y, asimismo, se ocultase respecto de algo, a fin de que no se manifestase totalmente; y de esta manera hubiese algo que, conocido, alimentase la inteligencia del hombre y también algo que, escondido, la acicatease" [38].

5. Pero el conocimiento de Dios, se dice, por este medio resulta siempre oscuro, y por ello no puede darnos ni una evidencia de la existencia ni una evidencia de las características esenciales de Dios para poderlo distinguir de la creatura. Pero, según hemos visto, el Doctor Seráfico compara el conocimiento de Dios con el conocimiento que el alma tiene de sí. Ahora bien, este conocimiento es también un conocimiento oscuro, pues estamos muy lejos de poder conocer toda la naturaleza del alma. Sin embargo, es suficientemente cierto en lo que se refiere a la existencia del alma y da ciertas características, por las cuales puede distinguirse de lo que no es ella. Lo mismo se diga, pues, del conocimiento de Dios: es como un tocar oscuro, pero nos permite comprobar su existencia y algunas de sus características que lo distinguen esencialmente de la creatura.

6. Se dice, a veces, que se trata de un conocimiento, más bien comparable con un instinto o sentimiento ciego. Nada de esto aparece en San Buenaventura ni en los autores antes citados. Se trata expresamente de una *evidencia de orden cognoscitivo.*

7. Pero muchos no ven tal experiencia. Y, si en reali-

[38] Lib. I, *De Sacramentis*, p. III, c. 2.

dad tuviéramos tal experiencia, tendríamos conciencia de ella. Se responde, con San Buenaventura, que esto es "por defecto de consideración de parte nuestra y no por defecto de la evidencia de la cosa en sí misma" [39]. Hay que atender a la experiencia y descender a la interioridad del alma para percibirla. Añadamos que la experiencia se tiene de hecho, pero muchas veces se atribuye nuestra experiencia religiosa al fruto de una deducción o raciocinio. Tal sucede en los caracteres predominantemente discursivos.

8. Esta solución o doctrina de la experiencia inmediata de Dios entraña el peligro del subjetivismo, se insiste también. Estas experiencias se prestan a ilusiones subjetivas; cada uno las ve a su manera. Se responde que hay un fondo objetivo común a la experiencia cuando se atiende a ella con sinceridad integral. El hecho de que algunos no vean la evidencia de esta experiencia nada prueba contra ella. Son también muchos los que no ven la evidencia de las pruebas abstractas de los argumentos racionales, y no por ello debemos decir que no tengan valor. Asimismo, muchas veces tratándose de evidencias abstractas y de raciocinios, muchos ven evidencias inmediatas o conexiones lógicas *evidentes*, donde otros no las ven. Creemos, pues, que tanto peligro de subjetivismo hay en el plano del conocimiento concreto y experimental como en el del cono cimiento abstracto o racional; y aun en este último, por su misma naturaleza, tal vez sea mayor.

9. Se dice que en el terreno de la experiencia inmediata de Dios, propio del misticismo, hay siempre un plano inclinado hacia el panteísmo. Pero no menor peligro de panteísmo existe dentro del método racional. Las deficiencias y las exageraciones del mismo pueden también llevar hacia el más radical panteísmo. Basten como ejemplos el pan-

[39] "Propter defectum considerationis ex parte nostra". *De Myst. Trinit.*, l. c., concl. 12; V, 51 a.

teísmo racionalista de Parménides entre los griegos, el del maestro Eckart en la Edad Media, el de Giordano Bruno en el Renacimiento, el de Spinoza y el de Hegel en la época moderna. Todos ellos de tipo característico racionalista.

Como hemos repetido varias veces, no se trata de negar ni disminuir el valor objetivo, propio de los argumentos racionales. Su fuerza y su estructura de evidencia matemática, les da una especie de valor científico, sin duda muy eficaz. Pero no puede olvidarse tampoco el hecho de que, para muchos, tales argumentos son insuficientes, en el sentido de que no ven su fuerza, ni antes ni aun después de haber admitido la existencia de Dios. La conversión de muchos, y tal vez la de la mayoría, del ateísmo a Dios, no se ha hecho en virtud de los argumentos racionales. Sin duda ninguna, esto se debe a la dificultad, implicada, a su vez, en toda evidencia de conceptos abstractos y de raciocinios o conexiones lógicas, las cuales con frecuencia sólo son aparentes.

Por eso mismo, un mayor contacto del método racional con el método experimental no puede sino beneficiar el mismo proceso de los argumentos racionales. Éstos se enriquecen y ganan en evidencia cuando van precedidos o acompañados por los argumentos experimentales. A su vez, los argumentos de experiencia se enriquecen y ganan en evidencia cuando son acompañados o seguidos por los racionales. La experiencia vital y la razón se ayudan, completan, enriquecen y confirman mutuamente. No puede ser de otra manera. Ya que la experiencia está penetrada de razón; y la razón, cuando no es un puro idealismo, está concretada en la experiencia.

En resumen, he aquí las características y conexiones mutuas del método concreto o experimental y del método abstracto o racional.

El método experimental, que puede también llamarse "existencial", y que, por cierto, no es nuevo, comienza con

la experiencia con que se captan las realidades óntico-particulares (yo-mundo-Dios); pero en la experiencia misma de lo óntico particular captan el elemento de la *necesidad* óntica, y esta necesidad le da ya lo *óntico universal*. Una vez en posesión de lo óntico universal puede entrar en juego el método racional, ya que lo óntico universal puede expresarse en forma de conceptos abstractos. Y de esta manera el método racional viene a ser la prolongación natural y necesaria del método experimental. Así, también, el método racional recibe su savia de la experiencia y, con ésta, la garantía de su validez ontológica.

Los escolásticos antiguos partían de la percepción de la necesidad por la experiencia, sin preocuparse de los análisis previos para fundamentar esta necesidad. Por lo menos, no realizaban dichos análisis de una manera metódica, tal como lo hace, por ejemplo, el existencialismo. Pero partían sin duda ninguna del hecho de la percepción de la necesidad en la experiencia, ya sea explicando la percepción de tal necesidad por una abstracción, como en Santo Tomás, o por una inducción como Suárez. Una vez en poder de la universalidad construían los escolásticos su sistema abstracto, *cum fundamento in re.*

El punto, pues, de unión de ambos métodos es la percepción del universal por la *necesidad*, único modo de evitar el recurso a la inducción completa. La fundamentación de la necesidad la realiza el método concreto en un análisis sistemático del yo y de la experiencia del mundo exterior.

CONCLUSIÓN: PERSONALIDAD HUMANA, INMANENCIA Y TRASCENDENCIA

Con mucha frecuencia se ha señalado, y sin duda con acierto, que una de las características de la filosofía contemporánea es el reencuentro de la personalidad. El hombre ha adquirido de nuevo su valor como persona, es decir, como individuo inteligente y libre. La persona, el hombre como persona, posee un valor especial, auténtico y autónomo en sí mismo, frente al cosmos material, frente al mundo de los valores y de la cultura, frente a la sociedad y a la autoridad, y aun en relación con Dios mismo.

Con frecuencia también se ha señalado como una de las características de la persona en cuanto tal, la posibilidad de trascender de sí misma hacia valores superiores. Por ello se ha hecho notar que la posibilidad y el hecho de la *trascendencia* constituye el valor esencial de la persona humana. Probablemente esta concepción de la persona humana, como trascendencia, se ha debido a las últimas escuelas filosóficas de fines del siglo pasado y de los primeros decenios del presente, las cuales dedicaron una atención particular a los valores de la cultura y en general al mundo del espíritu. Tal vez Max Scheler ha sido uno de de los que más ha influído en acentuar el valor de la persona como trascendencia.

Sin embargo, es evidente que no sólo la trascendencia puede y debe caracterizar a la persona humana. También

la *inmanencia* desempeña en el núcleo central de la persona una función de suma importancia. Hasta tal punto, que parece difícil señalar cuál sea el aspecto primordial y predominante en la persona humana, si la trascendencia o la inmanencia. Por de pronto, ante una primera mirada de conjunto más bien diríamos que la persona humana es una tensión entre la inmanencia y la trascendencia. Pero un análisis más profundo de las experiencias implicadas en la existencia humana nos ha llevado hacia un predominio (se podría llamar de origen, de fundamento y aun de finalidad) de la inmanencia sobre la trascendencia. Es cierto que la persona humana está muy lejos de ser ni una inmanencia pura ni una trascendencia pura. En su totalidad se presenta como una inmanencia que no se cumple sino por la trascendencia. Y es una trascendencia que sólo puede realizarse desde y para la inmanencia.

Nos lo confirma, no sólo el análisis de nuestras experiencias inmediatas, sino también una atenta reflexión sobre los datos que tanto en el orden experimental como en el discursivo ha ido acumulando la historia de la filosofía. Aun en los sistemas tradicionales, y en particular en la misma filosofía escolástica (la cual, por su carácter de objetividad y discursividad, ha acentuado la existencia de un mundo objetivo trascendente al hombre y la realidad de un Dios personal, distinto y por ello trascendente al hombre y al mundo), esa misma filosofía escolástica lleva, a través de toda su tradición, una fuerte corriente de la cual emerge el valor de la persona humana en sí misma, su situación privilegiada en el cosmos, por causa, precisamente, de raíces o conexiones ontológicas, que esta subjetividad o inmanencia esencial del hombre lleva necesariamente consigo. Es evidente que esto equivale a poner a la vez de relieve con la característica de la trascendencia propia de la persona humana, la de la inmanencia.

Por el interés del problema, vamos a dedicar ahora

nuestra atención al esclarecimiento de la inmanencia y de la trascendencia en la persona humana. Pero antes debemos precisar, en lo posible, el significado de ambos términos.

LOS TÉRMINOS

El término *trascendencia* (con sus derivados *trascendente*, *trascendental*) tiene múltiples acepciones, no sólo en la terminología siempre más flexible y fluctuante de la filosofía moderna y actual, sino aún en la misma filosofía tradicional de la escuela. Por la vaguedad de la expresión, creemos será útil apuntar sus diferentes sentidos, a lo menos los principales.

Trascendencia, según su etimología (*tras-scendere* = pasar más allá, saltar del otro lado), significa, fundamental y primariamente, el hecho o la posibilidad de "sobrepasar algo". Es, por lo tanto, un término *relativo*, porque "sobrepasar" exige siempre los dos términos: el sujeto que sobrepasa y aquello que se sobrepasa. De aquí nace precisamente la diversidad de acepciones adquiridas por el término "trascendencia".

Aplicaciones: En la filosofía escolástica se ha aplicado en diversos sentidos:

1) *Lo que está más allá de todas las categorías y conceptos.* En este sentido se aplica al ser y a sus atributos esenciales. Se llaman *trascendentales* aquellos conceptos que tienen esa cualidad: ser, verdadero, bueno, uno, algo, cosa. Éstos son conceptos *universalísimos*, y por ello mismo se dice que están sobre o más allá de todos los conceptos o categorías de la realidad. "Trascendencia" y "trascendental" significa en este sentido la "universalidad" absoluta

2) En consecuencia, después de esta idea de separación propia de lo trascendente, como algo que está más

allá, pero que a la vez es absolutamente universal, han admitido los escolásticos otro sentido de la trascendencia. Trascendencia es *la inclusión en algo* y trascendente es *lo incluído en algo.* En este sentido se dice que "el ser trasciende las diferencias", y que el universal trasciende los inferiores porque aquél está incluído en las diferencias y éste en sus inferiores. La trascendencia puede ser, para los escolásticos, *material* y *formal*, según que lo trascendente esté incluído en los inferiores *de hecho*, pero no por una exigencia esencial de éstos; o bien la trascendencia se funda en la esencia misma de los inferiores, es decir, que lo inferior *en cuanto tal* o en su esencia (*formalmente*) incluye lo trascendente. En este sentido se dice que *el ser trasciende "formalmente" sus diferencias*, porque está incluído en la esencia misma de ellas.

3) El tercer sentido de la trascendencia se ha aplicado sobre todo a Dios para significar que es un ser *independiente del mundo*; está "más allá" del mundo; hay una diferencia esencial entre la perfección y la manera de ser del mundo y la perfección y manera de ser de Dios.

4) Trascendental, como *equivalente de esencial*, también ha sido usado por los escolásticos, a propósito de la *relación*. Ésta es *trascendental* cuando se funda en la esencia misma de las cosas; se opone, en este caso, a accidental. Relación accidental, por ejemplo, llamada por los escolásticos *predicamental*, es la que puede existir o faltar en la esencia, sin que ésta deje de ser tal esencia. Coincide con el sentido vulgar: "es trascendental", esto es, esencial, importante, etc.

En la filosofía moderna la palabra *trascendental* ha adquirido nuevas aplicaciones, algunas de ellas coincidentes con las de la escolástica. Véase, por ejemplo, la enumeración de las principales en el *Vocabulaire* de A. Lalande. Señalemos las más importantes para nuestro objeto.

Trascendencia es el *hecho* de trascender, pero se aplica

también a la cosa que trasciende y a lo trascendido, tomando la relación por el punto de partida o por el término de llegada.

Se dice trascendencia y trascendente:

1) De la doctrina teológica según la cual Dios no está dentro del mundo como un principio vital animando un ser viviente, sino que, respecto de las creaturas, es exterior a ellas, dirigiéndolas como un principio extrínseco y no como un constitutivo intrínseco.

2) Se llama trascendencia y trascendente a las sustancias o cosas en sí respecto de las apariencias sensibles o fenómenos.

3) Trascendente es también el mundo de las relaciones inmutables del derecho y de la verdad, las cuales regulan los hechos o realidades contingentes.

4) El movimiento por el cual el yo individual, meditando sobre su existencia, alcanza la existencia de otro ser diferente del mismo y de un poder superior al suyo (Blondel).

5) "Trascendente" es lo que está más allá de la experiencia, en la realidad o el conocimiento; "trascendental" las condiciones, las formas y principios *a priori*, del conocimiento (Kant).

En general cabría distinguir tres tipos de *trascendencia*, correspondientes, en relación inversa, a los tres grados de inmanencia que vamos a describir:

1) *Trascendencia absoluta o estricta*, que coincide con la negación de toda inmanencia.

2) *Trascendencia mitigada*, que es compatible con la inmanencia mitigada.

3) *Negación total de trascendencia*, que coincide con la inmanencia estricta.

Sus aplicaciones son también las mismas.

Inmanencia viene del latín "manere in", *permanecer en, estar en, quedar en* o *dentro*. Aunque el verbo "inma-

neo" no existe en la lengua latina el significado de "inmanens", a "inmanentia" no deja lugar a duda[1]. De esta significación fundamental participan los diversos sentidos o aplicaciones que los términos *inmanencia*, *inmanente* e *inmanentismo* han recibido en Filosofía.

Debe notarse que inmanencia es un término *relativo*. "Estar en", evidentemente señala dos términos que relaciona, aquello *que* está y aquello *en que* está. Por eso la aplicación de *inmanencia* e *inmanente* hace siempre referencia a *lo que* es inmanente y a *aquello a que* es inmanente.

1) *Inmanencia absoluta o estricta.*—En una inmanecia absoluta, donde no hay más que inmanencia pura, *lo que* es inmanente está totalmente dentro de *aquello a que* es inmanente. No hay, en absoluto, ninguna relación al exterior. Todo comienza, se desarrolla y se cumple en la pura interioridad.

Aplicaciones: En la filosofía escolástica *acción inmanente* (actio immanens) es la que brota del sujeto, y se termina en el mismo sujeto. Es un caso de inmanencia pura, ya sea a una totalidad, como el compuesto de alma y cuerpo, ya sea a una facultad, como los actos vitales intelectuales. Éstos son producidos por la facultad intelectiva y recibidos en la misma facultad. Es la inmanencia más absoluta que conocemos después de la divina.

Según los diversos sistemas se habla de *justicia inmanente*, de *sanciones inmanentes* al mundo, cuando se excluye un principio exterior al mundo, regulador de las leyes de la justicia y de las sanciones para las acciones humanas.

En el mismo sentido de inmanencia total se habla en el panteísmo de un *Dios inmanente* al mundo. Sea un panteísmo realista, como el de Spinoza, sea un panteísmo idealista, como el de Hegel. En todos estos casos estamos

[1] Una de las referencias más antiguas se halla en San Juan: "Deus *in nobis manet*... In hoc cognoscimus quoniam *in Eo manemus* et Ipse *in nobis*". Ep. I, 2, 13.

frente a una inmanencia pura, que excluye toda exterioridad o trascendencia respecto de lo inmanente y de aquello a que es inmanente.

2) *Inmanencia mitigada.* — Lo inmanente tiene alguna relación a lo trascendente o exterior. Se pueden concebir dos aspectos, pasivo y activo. *Pasivamente* se habla de *capacidad* (*receptiva*) *inmanente,* como punto de inserción de lo que viene del exterior o trascendente. *Activamente* se llama potencia activa o *principio* (*activo*) *inmanente* lo que es un punto de partida en lo inmanente hacia lo externo o trascendente. Como vemos, esta inmanencia mitigada se opone a la pura exterioridad, diríamos que es una *inmanencia abierta.* Una inmanencia que mira desde dentro hacia lo exterior.

Aplicaciones: En Aristóteles la teoría de la potencia y del acto es un tipo de inmanencia mitigada. No es posible pasar del puro no ser al ser. Recoge Aristóteles la dificultad de la antigua fórmula. Pero responde que el ser en acto se halla ya previamente *en potencia en el sujeto* que deviene ser en acto. Admite Aristóteles, pues, que la forma no es sólo extrínseca a la materia, sino que en cierta manera está ya precontenida *en* ella. En otras palabras, admite Aristóteles y exige la necesidad de un principio inmanente, que colabore con los principios externos o trascendentes, en la producción de la forma. Es un caso típico de inmanencia mitigada [2].

Aun el mismo proceso del conocimiento se verifica, según Aristóteles, de acuerdo con el principio de la inma-

[2] Véase, por ejemplo, todo el cap. VII del libro I de la *Física.* Asimismo la doctrina de los caps. VIII y IX, sobre la materia y la forma. Para Aristóteles, todo lo que se hace, se hace "de otro", en lo cual está en alguna manera precontenido [Esto es, en potencial]. "Decimos, pues, que se hace una cosa de una y otra de otra" (*ex állou állo kai ex etérou éteron*); "siempre, pues, hay algún sujeto de donde (*ex oú*) se hace lo que se hace". "Es evidente que todo lo que se hace así, se hace de sujetos preexistentes (*ex ypokeiménon*), etc.". *Física,* lib. I, c. 7.

nencia mitigada. Véase la insistencia con que exige un principio previo de la ciencia en el que conoce. Los primeros principios, si no estuviesen en alguna manera *precontenidos*, "inmanentes", en el sujeto que conoce, nunca llegarían a ser conocidos. Ahora bien, no nacemos con ellos en acto, luego debemos poseerlos en potencia. Sólo por esta especie de inmanencia previa (en potencia), concede Aristóteles la posibilidad de poder llegar al acto. La expresión aristotélica de que nuestra inteligencia es como un tablero en blanco, sólo es aplicable a los principios conocidos en acto, pero no a su existencia inmanente (en potencia) al sujeto, explícitamente exigida por el Estagirita[3].

[3] Esta es la tesis con que comienza su libro de los *Posteriores analíticos*: "Toda ciencia y toda enseñanza intelectual se hace partiendo de un conocimiento preexistente" (*proyparchoúses*) (Proemio). Y aunque Santo Tomás dice que habla aquí Aristóteles de *ciencia* y *enseñanza*, pero no de todo *conocimiento*, porque es verdad que en este pasaje se refiere Aristóteles al conocimiento por demostración, el cual supone los primeros principios que no pueden proceder de otros, sin embargo, también los primeros conocimientos y principios preexisten, según Aristóteles y el mismo Santo Tomás, en potencia en la facultad cognoscitiva. Claramente lo dice Aristóteles y lo comenta el Angélico en varios pasajes. V. gr. en los *Posteriores analíticos*, lib. II, c. 15, Aristóteles establece la existencia del intellectus principiorum (*nous tón archón*), donde está precontenido no en acto, sino en potencia el conocimiento de los primeros principios. Y lo comenta Santo Tomás: "Dicit ergo primo quod necesse est a principio in nobis esse quandam potentiam cognoscitivam, quae scilicet praeexistit cognitioni principiorum.. " (ibíd., Lect. 20, n. 7). Y más claro aún en *De Anima*, lib. III, c. 4 y ss., donde aplica Aristóteles al entendimiento la misma concepción respecto del conocimiento del acto, que a la materia respecto del ser en acto. El entendimiento "debe ser capaz de recibir la forma, y ser en potencia tal (como la forma en el acto)" (cap. IV); "no puede tener otra naturaleza sino ésta, ser en potencia (*óti dynatón*)" (ibíd.); "no es de ninguna manera ser en acto antes de que conozca (*oudén ésti energéia tón ónton prín noein*) (ibíd.); acepta Aristóteles para el entendimiento la fórmula claramente platónica (aunque no se halla explícitamente en Platón), de "lugar de las formas" (*tópon eidón*) (ibíd.); en fin, "el entendimiento es, en algún sentido verdadero (*pós*), esto es, en potencia, los mismos inteligibles, aunque en acto no sea ninguno de ellos, antes de que entienda. Debe ser [precontener] los inteligibles del mismo modo que la pizarra en la cual nada se ha escrito actualmente [pero que precontiene en alguna manera la escritura, esto es, en potencia] (ibíd.).

No puede ser más claro el paralelismo entre el entendimiento como potencia que precontiene el conocimiento en acto, y la materia como ser en poten-

Los escolásticos han recibido la teoría aristotélica del acto y de la potencia. La han aplicado tanto al orden natural como al orden sobrenatural. Para toda relación con el exterior, exigen un principio inmanente, sea potencia activa como punto de partida hacia lo externo, sea potencia pasiva, como de inserción de lo que viene de fuera. En el orden natural no existe ninguna dificultad. Pero cuando se trata de un principio sobrenatural, el cual por definición es, por su esencia, superior a nuestra naturaleza, la dificultad se acentúa, por la necesidad que toda la Teología Escolástica ha sentido, de acuerdo con la Fe, de mantener la distinción esencial entre el orden natural y el sobrenatural, y la absoluta gratuidad de éste. Sin embargo, aun en este caso los escolásticos han admitido de hecho una especie de inmanencia, de principio inmanente, de capacidad inmanente, que han llamado *potencia obediencial*, tanto activa como pasiva.

Un caso mayor de inmanencia nos lo ofrece la teoría del conocimiento de Kant. Las categorías subjetivas kantianas, son principios del todo inmanentes, pero están ordenados a la elaboración de los datos de la sensibilidad recibidos del exterior. Por ello la inmanencia en la teoría de Kant no es, a nuestro parecer, una inmanencia total [4].

---

cia que precontiene al ser en acto. Aristóteles, aunque no formula explícitamente un principio universal de inmanencia mitigada, sin embargo lo ha aplicado con rigor tanto al orden del ser como al orden del conocer. Es cierto que él hablaba en el orden natural y no pudo ni siquiera sospechar las dos mayores dificultades que a un principio de inmanencia, aun mitigada, se podrían poner. El de la existencia de un orden sobrenatural para el que no hay proporción en la naturaleza y la creación que no presupone un sujeto en potencia. Pero respecto del orden sobrenatural los escolásticos han encontrado la fórmula de *potencia obediencial*, que sería la raíz de una inmanencia, sin peligro del carácter sobrenatural de lo que se recibe. Respecto de la creación, el salto del no ser al ser, sólo puede apelar a una inmanencia *sui generis* de las cosas en Dios, como ejemplar y fuente de todo ser.

[4] Véase las observaciones que sobre Kant hemos hecho antes, especialmente en relación con la posibilidad de una interpretación realista del kantismo.

Ha trabajado en nuestro tiempo desde el punto de la inmanencia, con más eficacia que ningún otro, M. Blondel. Para Blondel la inmanencia no es algo absolutamente cerrado, sino, al contrario, es *la condición de comunicabilidad con el exterior*.

"Etimológicamente, y según su acepción primitiva, inmanente, e inmanencia, designan desde el punto de vista estático, lo que reside en algún sujeto de alguna manera permanente, y fundamental; desde el punto de vista dinámico, lo que procede de un ser como la expresión de lo que lleva esencialmente en sí; y, al mismo tiempo, lo que le viene y se incorpora a él, como la satisfacción de una necesidad infusa, como la respuesta esperada o buscada a un llamado interior, como el complemento de un don inicial y estimulante. Es, pues, lo opuesto a lo accidental y extrínseco; transitorio y transitivo, simplemente exterior, o definitivamente exteriorizado" [5].

Fundado en esta concepción, explica Blondel su principio y su método de inmanencia: "En su sentido normal y anterior a todo sistema particular, el principio de inmanencia consiste en esta afirmación que Santo Tomás enuncia sin restricción alguna, puesto que precisamente la formula a propósito del orden sobrenatural: «Nada puede ordenarse a un fin si no preexiste en ello cierta proporción al fin» (*Quaest. Disp.* 14, de Verit., 2) [6]. No he hecho yo sino traducir esta verdad esencial y universal, recordando que, en efecto, «nada puede entrar en el hombre que no corresponda en cierta manera, a una necesidad de expansión, cualquiera que sea, por otra parte, el origen o la

[5] Así explica Blondel su principio de la inmanencia, expuesto por primera vez en su obra *L'Action*, según notas enviadas por él para el *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, par André Lalande, quinta edición, 1947.

[6] "Nihil potest ordinari in finem aliquem nisi *preexistat* in ipso quaedam proportio ad finem".

naturaleza de este apetito»" (*Lettre sur l'Apologétique*, p. 28)[7].

Como se ve, Blondel habla explícitamente de una inmanencia, pero abierta hacia una realidad trascendente.

3) *Negación de toda inmanencia.* — Tal sería la exterioridad pura, la negación o la carencia de un punto de partida hacia el exterior o de inserción de lo exterior. No existen relaciones de carácter "intrínseco". Todo es accidental, agregado, casual, adventicio, externo, ajeno, extraño.

Caen en una pura exterioridad, con negación total de inmanencia, los sistemas irracionalistas, en los que se da la contingencia, el acaecer puro de los seres, sin una relación intrínseca que los une. El escepticismo, el nihilismo, el irracionalismo, el solipsismo, que niegan toda relación entre Dios y el mundo y el hombre. El hado preside los acontecimientos. Aunque sólo en parte, también las teorías del paralelismo psicofísico tratándose de las relaciones del alma y del cuerpo; y el ocasionalismo, lo mismo que toda armonía preestablecida, excluyen la inmanencia y proclaman la exterioridad entre los seres y los acontecimientos que se desarrollan *de hecho* armónicamente, pero sin ninguna conexión intrínseca.

Por nuestra parte, reteniendo el significado esencial de los conceptos, dado por la misma etimología, entendemos por *inmanente lo interior* (lo uno) o lo que dice relación a lo interior; *trascendente*, en cambio, sería *lo exterior* (lo otro), lo que dice relación a lo exterior.

Debemos advertir que entendemos los términos *inmanente* y *trascendente* en este sentido etimológico y normal, con prescindencia de toda afirmación sistemática o relación a sistemas anteriores. Asimismo, no tenemos a la vista el sentido *religioso* que en los primeros decenios de este siglo

[7] M. Blondel, en *Vocabulaire*, citado. Cfr. *Lettre sur l'Apologétique*, p. 28.

adquirió el término inmanente o inmanentismo. Vamos a hablar de la persona humana desde el punto de vista *metafísico*.

PROBLEMAS: ¿La persona humana es una inmanencia o pura trascendencia? ¿Cuál es su característica? ¿Cuáles sus exigencias? ¿Cómo se logra su desarrollo, su perfección, su esencia? ¿Por la inmanencia o por la trascendencia? ¿Cuál es el papel decisivo correspondiente a cada una de estas características en la persona humana?

I. LA INMANENCIA EN LA PERSONA HUMANA

Que la persona humana no es pura trascendencia, sino que está dotada de una esencial inmanencia, característica, se desprende del análisis de la existencia humana. Vamos tan sólo a presentar una descripción de los hechos, o de las experiencias existenciales de la persona humana.

1) La primera característica esencial de la persona humana es, por cierto, de tipo *inmanente*: *La persona humana es una inmanencia "consciente"*. Es una afirmación, es una "toma de conciencia" del yo, de la individualidad propia, de la subjetividad, frente al no-yo. Precisamente la esencia de la persona humana, en cuanto tal, y su diferencia de todos los seres que no son personas, es esa posibilidad de *concentración*, de *interiorización* sobre sí misma, de *ensimismamiento*, por la que puede decir "yo" frente al mundo exterior. Los seres carentes de conciencia son puramente inmanentes pero no lo conocen, no se afirman como tales. Los seres dotados sólo de conciencia sensitiva poseen una mayor interioridad, y, por así decirlo, concentración ontológica. Pero su afirmación es tan débil que están determinados por el mundo exterior y son incapaces de un verdadero recogimiento. La vida del animal irracional está definida por el contorno del mundo externo circundante. El

hombre es el único ser en la Tierra que tiene este privilegio de poder aislarse por completo del mundo exterior, reconocer y afirmar su distinción, y ponerse frente a él, como algo distinto y como "lo que está en sí mismo". Permanece dentro de sí: *es inmanente.* Esta primera inmanencia es, nótese bien, la base de la personalidad humana. Sólo por este hecho posee, en la personalidad humana, una especie de prioridad fundamental y radical la inmanencia.

2) La segunda característica esencial de la persona humana es *la inmanencia "libre"*. Libertad es, no sólo toma de posesión o de conciencia del yo, sino toma de posesión de su ser y de su destino. Es un ahondar más todavía en la primera característica esencial de la persona humana, la inmanencia consciente. La libertad es *lo más interior, lo más inmanente* de la persona humana. Es una especie de autonomía, concedida por Dios a la persona humana; o, mejor dicho, intrínseca y esencial a la persona, de tal manera que no puede Dios crear una persona que no tenga la característica de su libertad: esa característica, por la cual la persona desde su propio interior y ella *sola* asume la responsabilidad de su ser y de su destino y puede decidir de él definitivamente, aunque sea oponiéndose a la voluntad de Dios y abrazando con libertad las consecuencias que de ello provengan.

3) De estas dos características primarias y fundamentales de la inmanencia humana, brota lo que podemos llamar *la subjetividad en sí misma.* Es *el círculo de mi interioridad,* en el cual yo soy el único dueño. Es la *autonomía ontológica,* aunque sea *condicionada* a las leyes divinas. La subjetividad es lo irreductible, lo inalienablemente interior, lo exclusivamente mío e incomunicable, es "mi yo". Renunciar a la subjetividad es desnaturalizar la persona humana y convertirla en cosa. La persona humana es *subjetiva* en su esencia, y por ello es *esencial inmanencia.*

4) *La subjetividad de "lo otro"*. Por la subjetividad

fundamental y esencial, anteriormente descrita, nace en la persona humana otro tipo de subjetividad, que es *la referencia de "lo otro" al yo*. Tendemos, hasta cierto punto, a *envolver* a "lo otro" en nuestra subjetividad, relacionándolo a ella. El yo tiende naturalmente a considerarse el centro del universo. Así como en cualquier punto de la Tierra en que nos situamos nuestra posición nos da el centro de todo el horizonte abarcado por nuestra vista, así también en toda nuestra actividad psicológica tendemos a considerarnos el centro de lo que está en torno al yo. Y hasta cierto punto le comunicamos nuestra subjetividad, porque "lo otro" lo hemos de ver nosotros necesariamente y a través de "nuestras" propias reacciones y desde "nuestra subjetividad". De ahí el antropocentrismo que caracteriza a toda la filosofía y aun a toda la actividad humana. Cada yo se crea su propio *mundo* del cual es el centro, y donde todo se va ubicando por relación al propio yo. Así se explica el *egocentrismo* (que no debe confundirse con el egoísmo): es la tendencia natural hacia la inmanencia, hacia el yo, hacia la perfección del yo, reduciendo "lo otro" a la satisfacción o al logro de esta tendencia natural. Es la ley del ser, de la vida, de la conciencia, de la libertad, de la personalidad.

Esta enumeración, apenas esbozada, de los hechos fundamentales o de las características primarias de la persona humana, nos muestra que *la inmanencia está en el fundamento y en la raíz de la personalidad*. Sin este primer estadio de inmanencia no se puede, no ya constituir, sino ni siquiera *pensar* la persona humana. En realidad, corresponde al primer grado de constitución del ser, que es su *unidad*. Unidad es "indivisión en sí y división de lo otro". Es la constitución del individuo en sí mismo, es la inmanencia del ser en sí mismo, la cual, cuando adquiere los caracteres de conciencia y de libertad, reviste una concentración y una interioridad mucho más íntima e irreductible.

Es posible ahora apuntar hacia una conclusión de orden metafísico, la cual nos permitirá caracterizar o salvaguardar el verdadero valor de la persona humana; valor en el orden metafísico, pero con repercusiones en el orden psicológico, moral, individual y social. *Cuando, en cualquier plano, se anula la inmanencia de la persona humana, se anula el yo, en cuanto tal*: en realidad se pierde y se anula todo su valor. Tal sucede, por ejemplo, en una concepción metafísica de orden panteísta, donde el yo *no tiene una verdadera inmanencia a sí mismo*, no posee una verdadera e irreductible individualidad, sino que se reduce a un aparecer momentáneo, a una fulguración temporal de una totalidad superior, sea ésta la divinidad, sea lo universal, sea la trascendencia ... Cualquier forma adoptada por una especie de conciencia universal, un super-yo, un "yo trascendental", que absorba al yo empírico, constituye simplemente una negación de la personalidad, porque destruye, en realidad, su verdadero núcleo de inmanencia. Hasta tal punto es esto cierto, que nos parece contradictoria la noción misma de "yo trascendental", de conciencia trascental, de "super-yo", o de "yo-universal". El yo es, por definición, individual; la conciencia es, por definición, individual e inmanente a sí misma; y no puede en manera alguna escindirse en una multiplicidad de yos empíricos, los cuales no serían, a su vez, más que sombras. El yo empírico, en cuanto tal, excluye el quedar absorbido en un yo trascendental. Y el yo trascendental, al perder su inmanencia para irse realizando en los diversos yos, resulta una verdadera *contradictio in terminis*. Inmanencia consciente y personalidad son inseparables.

II. LA TRASCENDENCIA EN LA PERSONA HUMANA

Pero si la persona humana es inmanencia, no puede quedar cerrada en la inmanencia pura, sino que necesita

también, de una manera no menos esencial, de la trascendencia. La única inmanencia, de acuerdo con los análisis de la existencia humana, que puede ser propia de la persona humana es la *inmanencia mitigada*, es decir, *una inmanencia abierta a la trascendencia.* Esta inmanencia, abierta hacia la trascendencia, se realiza en una doble dirección o tendencia: de asimilación *de* lo otro (tendencia hacia el interior); y de asimilación *a* lo otro (tendencia hacia el exterior).

¿Cuál es el origen metafísico y psicológico de la trascendencia? Es fácil de señalar. La experiencia de la conciencia y de la libertad en la persona humana van acompañadas, a su vez, de otra experiencia cruzada con aquélla: *la radical contingencia, limitación, insuficiencia de la persona humana.* Ésta no puede bastarse a sí misma, se encuentra en una continua inseguridad en el ser, amenazada de continuo por la nada y por la muerte, frente al vacío por su prevaricación en el orden moral; lo que implica una negación de la personalidad misma. De ahí nace ese *estado radical de angustia* de la existencia humana, señalado por el existencialismo; y de ahí también la tendencia innata de buscar la seguridad para su ser fuera de su ser. Pero esta *búsqueda de lo trascendente* la realiza la persona humana no olvidándose de sí y dirigiéndose simplemente a lo exterior —en tal caso *se perdería a sí misma* en las cosas exteriores: existencia perdida—, sino, por cierto, en relación con su misma esencia, inmanencia e interioridad. El salto hacia dentro que ha dado la persona humana para tomar conciencia de su yo y de su libertad, para instalarse en su propio campo de inmanencia ontológica, va a ser precisamente su *punto de partida* para llegar a la trascendencia. En una palabra, ha de ser por la interioridad o por la inmanencia por donde la persona humana ha de buscar la salida misma hacia la trascendencia. Es dable distinguir

un doble método, pero que fundamentalmente coincide en tomar como punto de partida la interioridad.

A) *El método concreto.*

1) *Lo objetivo y lo universal.* El primer paso dado por la inmanencia es hacia lo objetivo y lo universal. Puede decirse que la inmanencia en sí misma es una "toma de posesión de lo objetivo". Si oponemos objetivo a pura apariencia; si lo objetivo es *lo real,* lo existente en sí mismo, y no es un puro aparecer en la conciencia, debemos ya comprobar que la afirmación del yo, la conciencia del yo, es una captación de la *realidad* del yo en sí misma. Percibimos la existencia de nuestro yo como *realidad* de la que no es posible dudar, y como *distinta* de lo concebido como una pura apariencia en la conciencia. El yo es *ontológico,* por oposición a lo *puramente fenoménico.* Y de esta manera, nos encontramos con lo *trascendente,* en cuanto se llama trascendente a lo ontológico.

Pero no sólo lo ontológico, en cuanto tal, es captado en nuestra experiencia inmanente del yo, sino también sus *leyes ontológicas,* la estructura ontológica del ser en el yo que percibimos. De esta manera, no sólo traspasamos el plano de lo puramente fenoménico, sino que entramos en el de lo *ontológico-universal.* Por cierto, la experiencia de *la necesidad de las leyes del ser percibidas en el yo, es lo que nos da su universalidad.* No hay mejor comprobación de la universalidad, que la necesidad ontológica misma.

En este punto el existencialismo, que comienza por afirmar el hecho del "yo existo" como primario, ha sido precedido por algunos escolásticos, quienes, retomando una tradición agustiniana, imitada después por Descartes con su "cogito", han enfocado la solución del problema crítico a partir de la experiencia inmediata del yo individual. Es. tal vez, este camino, que muchos de los escolásticos moder-

nos han adoptado y han injertado, por cierto sin grandes dificultades, dentro de los principios de la Escuela, una prueba de la fundamental necesidad de partir de la inmanencia o de la subjetividad en la persona humana, como desde el punto más seguro para llegar con solidez a una trascendencia, que no representa para el hombre una *pura exterioridad.*

2) *Trascendencia del mundo.* Pero la experiencia del "yo existo" no se da aislada, sino junto con la *experiencia del mundo.* En realidad el "yo soy" se experimenta, según la frase, de Heidegger, que ha hecho fortuna, como "yo soy en el mundo"; es decir, en mi experiencia del "yo" encuentro enclavada la del mundo porque entre yo y mundo, lejos de existir separación, hay una comunicación íntima que hace al mundo indispensable a mi yo, a mi existencia. Gabriel Marcel, por su parte, ha expresado el fundamento de la experiencia del mundo, con su expresión del hombre como "ser encarnado". Por nuestra carne, por nuestro cuerpo, nuestro yo se halla atado profundamente y por una infinidad de raíces al mundo exterior.

Una experiencia tan inmediata y tan profunda del mundo exterior es la mejor garantía de su existencia y de su objetividad. Y la forma como tal experiencia se nos da, nos muestra, a la vez, que el yo se injerta en el mundo desde su interioridad, desde su inmanencia.

3) *Trascendencia de las otras personas.* En la misma forma en que el yo tiene su experiencia de existir en el mundo, se halla también entre las otras personas. Unido a ellas por una infinidad de relaciones, o de conexiones, y en contacto físico y espiritual. El "problema" de la existencia de otras personas es tan ilusorio, como el de la existencia del mundo exterior. Se nos da resuelto también por una experiencia inmediata, vivida y fundada en nuestras exigencias y tendencias inmanentes.

Más aún, *las otras personas nos ayudan a descubrir*

características esenciales de nuestra personalidad, de nuestro yo. Parece que precisamente al contacto con ellas, y por ellas, descubrimos *el verdadero y total valor de nuestra propia personalidad*, de lo que es "ser persona". Este contacto se realiza, no por una mera presencia física o corporal, en la cual se puede tratar a las personas como si fueran cosas, sino por y en el contacto espiritual, sobre todo, por el *amor*.

El sentido de la vida humana, el sentido del valor de mi yo, lo descubro en relación con las otras personas. Jaspers ha hecho notar con acierto este punto: "Yo no me realizo como existencia aislada, yo no soy yo, sino con y por otro" (*Philosophie*, II, p. 70). "Yo me experimento en la comunicación" (ibíd., I, p. 16). Por su parte, Gabriel Marcel ha hecho muy finos análisis al respecto estudiando la relación entre el yo y el tú. Tal vez éste sea uno de los aspectos más valiosos y sólidos de la obra de Gabriel Marcel. Desgajemos una cita: "El ser a quien yo amo no es de ninguna manera un tercero para mí; y al mismo tiempo él me descubre a mí mismo; mis defensas exteriores caen al mismo tiempo que los tabiques que me separan del otro. Él está cada vez más *en* el círculo con relación al cual —exteriormente al cual— se dan los terceros que son los otros. Expresaría esto mismo diciendo que no comunico efectivamente conmigo mismo sino en la medida en que comunico con el otro, es decir, en que el otro se convierte un tú para mí, porque esa trasformación no puede realizarse, si no es gracias a un movimiento de aflojamiento interior, por el cual ponga fin a esa especie de contracción que me hace crisparme sobre mí mismo y por eso me deforma" (*Du réfus à l'invocation*, p. 50).

4) *Trascendencia de Dios.* Las adquisiciones precedentes nos parecen *definitivas*, pero algunos existencialistas han intentado todavía analizar más profundamente la existencia humana para hallar su fundamento absoluto. Con

ello han encontrado lo que podemos llamar la *Trascendencia absoluta, Dios.* Continuando una línea ya iniciada con San Agustín, por los místicos y por algunos autores modernos, los existencialistas han visto en el dinamismo humano la presencia misma de su fundamento absoluto, Dios. No todos los existencialistas han dado este paso. Conocido es el ateísmo de Sartre, que encierra al hombre en una subjetividad incomunicable y absurda; conocidas las reservas de Heidegger ante el problema de Dios.

Pero, como hemos indicado en su lugar, Jaspers se ancla en la Trascendencia, aunque panteísta. Y sobre todo, Gabriel Marcel alcanza la Trascendencia absoluta y personal. Xavier Zubiri ha mostrado la misma conexión, que puede llamarse de *presencia* y de *fundamento*, o de un *fundamento presente* del Tú absoluto al yo, y al nosotros. El yo se siente como *religado* a su fundamento. Esta religación es un *vínculo ontológico*, que nos está mostrando nuestra unión y nuestra dependencia inmediata de Dios. "En su virtud, la religación nos hace patente y actual lo que, resumiendo todo lo anterior, pudiéramos llamar *fundamentalidad* de la existencia humana... Sin compromiso ulterior es, por lo pronto, lo que todos designamos por el vocablo *Dios,* aquello a que estamos religados en nuestro ser entero... el problema de Dios no es una cuestión que el hombre se plantea como puede plantearse un problema científico o vital, es decir, como algo que, en definitiva, podría o no ser planteado, según la urgencia de la vida o la agudeza del entendimiento, sino que es un problema planteado ya en el hombre por el mero hecho de hallarse implantado en la existencia" (*Naturaleza, Historia, Dios*, Ed. Poblet, p. 377).

Concluyamos, en fin, que la llegada a la Trascendencia divina le da a la persona humana su verdadero sentido, las coordenadas de su posición en el universo, y el estímulo, la orientación y la fuerza necesarias para insertar su propia

existencia individual en el concierto de los valores universales: es entonces cuando todos los valores de la cultura humana, sociales, científicos, religiosos, artísticos, etc., adquieren su pleno sentido, y la persona humana reconoce su situación privilegiada y característica de *único ser en el mundo sensible*, capaz de contribuir a la realización y perduración de esos valores, a la vez humanos y divinos, realizados en acciones y realidades individuales contingentes y temporales, pero que están participando de lo universal inmutable y eterno.

B) *Método racional.*

El acceso a la Trascendencia ha sido también realizado por el método racional, fundado predominantemente en *la abstracción y el raciocinio.*

Hemos notado ya con anterioridad las etapas principales. El paso hacia lo objetivo, como la cosa en sí o lo ontológico, por oposición al puro conocer subjetivo, la conquista de la trascendencia del mundo sensible exterior; la trascendencia de las otras personas con las cuales vivimos en comunidad social espiritual; y, por fin, la Trascendencia de Dios, el absoluto *Ens a se.*

Todos estos saltos hacia la trascendencia han sido dados casi automáticamente por la razón, obedeciendo a un dinamismo intrínseco, que la imposibilita a recluirse en su propia inmanencia. Puede decirse que el paso hacia la trascendencia es una condición de vida de la razón.

Como hemos visto, las conclusiones a que llegan el método concreto y el método racional son las mismas: la inmanencia no se basta a sí misma, sino que debe desembocar en la trascendencia. Pero este paso hacia la trascendencia no se hace precisamente destruyendo la inmanencia o negándola, sino conservándola, afirmándola, y en virtud de sus propias exigencias interiores. Notemos que

aun en el método racional los primeros principios tienen su punto de inserción en la inmanencia: para Aristóteles y los escolásticos los primeros principios no son *innatos*, pero *se hallan en potencia* en el alma, y sólo son puestos "en acto" por la experiencia; para Kant los primeros principios se hallan *en potencia* y *en acto* en el alma, pero sólo se "aplican" cuando y como cada experiencia lo requiere.

La lección que este análisis de la existencia humana, tanto por el método concreto como por el racional, nos presenta, creemos es de gran importancia. La trascendencia, el paso hacia el más allá del yo, y aun hacia la Trascendencia absoluta, *es esencial* para la persona humana. Sin la trascendencia, en todos sus órdenes —lo ontológico, el mundo, las otras personas, Dios, los valores universales— la persona humana resulta una inmanencia suicida, es decir, que se deshace a sí misma porque se priva de todo sentido. No es nada extraño que una filosofía puramente inmanentista, tanto racionalista como existencialista, se encuentre en una situación trágica, insoluble: la de declarar a *la persona humana un ser absurdo y sin sentido*. Esto equivale a destruir toda la realidad y toda la dignidad de la persona humana.

Pero la negación de la trascendencia en la persona humana está en absoluto contra el carácter mismo propio de su inmanencia; está contra las experiencias más elementales, así como las más vitales y profundas de la existencia humana. Sólo desconociendo estas experiencias inmediatas, sólo negando o cerrando los ojos a las mismas exigencias y realidad de nuestra inmanencia esencial, puede desconocerse *el hecho de la trascendencia en que vivimos sumergidos*, y de la trascendencia hacia el infinito.

La tendencia a la trascendencia tiene su origen en nuestra contingencia y angustia. Ésta sólo se compensa abriéndose al exterior.

Concluyamos: 1) El desconocimiento de la esencial in-

manencia de la persona humana equivale a negar *el núcleo central de su valor ontológico*: el valor de la persona o del individuo humano en cuanto tal. En metafísica lleva al panteísmo; en política lleva al totalitarismo; en religión lleva al sentimentalismo ciego; en educación lleva al automatismo o mecanicismo...

2) La negación de la trascendencia desconoce la esencial indigencia del hombre y lleva necesariamente *a negar todo sentido a la persona humana.* Aquélla es, en metafísica, el absurdo; en política, la anarquía; en religión, el ateísmo; en educación, el irracionalismo.

3) La persona humana no es ni inmanencia pura ni trascendencia pura, sino *una tensión entre la inmanencia y la trascendencia.* El punto de partida, *el fundamento donde se apoya la persona humana* y a donde se ha de basar toda su construcción personal es *la inmanencia. La trascendencia es el complemento esencial de la persona humana.* La tendencia a la trascendencia brota de la inmanencia. Ésta es la afirmación primaria y radical del hombre a partir de la cual debe construir su personalidad.

NOTA SOBRE PSICOLOGÍA, FENOMENOLOGÍA Y METAFÍSICA

Antes de pasar a la segunda parte, será conveniente que nos detengamos a considerar con más detención y expresamente el valor ontológico del contenido de las experiencias psicológicas agrupadas en esta primera parte. En ésta, según nuestro plan, debíamos limitarnos a estudiar *la personalidad psicológica*; en la segunda parte, *la personalidad metafísica*, y en la tercera, *la moral*. Aun cuando anteriormente (*supra*, nota 2 de página 20) hemos intentado aclarar la terminología en lo que se refiere a lo *psicológico, real, metafísico, físico y ontológico*, sin embargo, el problema es un tanto complejo y podría todavía ofrecernos dificultades acerca de los análisis hasta ahora realizados. Vamos, pues, a tratar de definir, en lo posible, el carácter propio de los materiales incluídos en el estudio de la personalidad psicológica y el valor objetivo que les corresponde. Ello nos obliga a precisar de nuevo el significado y el valor de los siguientes términos: *experiencia, psicología, fenomenología, ontología metafísica* y *racional*.

Por *experiencia* se entiende siempre un conocimiento *inmediato*. Se opone, pues, al conocimiento *mediato*, adquirido o por la *autoridad* del testimonio ajeno o por *deducción* o por *abstracción*. Ahora bien: la experiencia, en cuanto tal, puede concebirse en los dos órdenes, *sensitivo* e *intelectivo*. De acuerdo con la terminología anteriormente

aceptada, una experiencia de orden *sensitivo*, por ejemplo, del gusto, pertenecerá al plano *físico* y una de orden *intelectivo*, por ejemplo, la experiencia del yo, al orden *metafísico*, o que está más allá de la experiencia sensible.

Según esto, no se oponen entre sí lo *experimental* y lo *metafísico*, sino sólo lo *sensible* y lo *metafísico*.

La *psicología* estudia todo lo que se refiere al alma, a la psique. Por tanto, entra en el orden de lo psicológico el estudio de la naturaleza y de la actividad del alma, en especial del alma humana. Comoquiera que el medio de que nos valemos para estudiar el alma es su *actividad*, por lo general se tiene ante todo en vista la *actividad psíquica* como objeto principal de la psicología. La actividad psíquica puede ser *consciente* e *inconsciente*. No tenemos ninguna dificultad en admitir la existencia de una actividad psíquica inconsciente. Ésta ha quedado, sobre todo modernamente, establecida con solidez, y no se puede dudar de su realidad. Pero en el orden científico, para el estudio del alma en tanto es utilizable en cuanto puede ser descubierta por un observador, o elevada al plano de la *conciencia* del sujeto mismo.

Ahora bien, el problema que ahora se nos presenta es el de *la objetividad de las experiencias de orden psicológico*. Porque en éste pueden considerarse dos aspectos: *a*) La naturaleza, los mecanismos y los procesos propios de nuestras facultades subjetivas; y éste es el plano puramente psicológico. La reducción de la filosofía a este plano es lo que se conoce con el nombre de *psicologismo puro*. *b*) Pero hay otro aspecto en el estudio de nuestra actividad psíquica, en especial de nuestras experiencias psíquicas, tanto en el orden sensitivo como en el intelectual, y es el aspecto *objetivo*. Es decir, ¿qué valor tienen estas experiencias o actividades psicológicas como captación de la realidad, de lo *objetivo*? No se trata, pues, del estudio de la naturaleza y mecanismos psicológicos en sí considerados, sino de los

objetos de la actividad psicológica. Estos objetos pueden, a su vez, considerarse en un orden puramente ideal (*idealismo* y *fenomenología* al estilo de Husserl); o bien tales objetos se consideran con valor óntico existencial (*realismo* y *fenomenología realista*).

Este último problema es el que ahora nos interesa; ¿tienen nuestras actividades psíquicas un valor objetivo existencial, es decir, nos dan realidades existentes o sólo se mantienen en el puro psicologismo o, a lo más, nos dan objetos ideales no existentes?

La fenomenología, según Husserl, se limita a la descripción de las esencias, es decir, de los objetos trascendentes, v. g. *la justicia*, pero como puros *modos de conciencia*, es decir, como *apariencia* o *aparecer* (fenómeno) *en la conciencia*, prescindiendo de su valor real existencial. Como indicamos anteriormente, el término *fenómeno* en cuanto apariencia o manifestación, puede entenderse también, y con frecuencia se entiende, no como una pura manifestación en la conciencia, sino como *la manifestación de la cosa*, de la realidad, *a la conciencia*. Es un aparecerse de lo existencial, de lo óntico o real existente, a la conciencia. La *fenomenología*, pues, es susceptible de un doble sentido, *idealista* y *realista*. Según que se considere la apariencia como inmanente a la conciencia, con una objetividad puramente ideal desconectada de la existencia; o se la considere en dirección inversa, es decir, como *un encuentro de lo real existente y la conciencia*.

Con este segundo sentido realista, la hemos utilizado en esta obra, y nos parece que es el único aceptable si nos atenemos a una fiel descripción de nuestras experiencias inmediatas y de lo que ellas exigen.

Ahora bien, entendiendo fenomenología en este sentido, y estudiando el problema del yo psicológico en cuanto a su valor óntico o real, deberemos decir:

a) En primer lugar, en lo que se refiere al valor onto-

lógico de nuestra actividad psíquica sensitiva, sobre todo cuando se trata de sensaciones internas, existe una relación tan íntima de inmediatez entre nuestra sensación y nuestro conocimiento o conciencia de ellas, que no es posible dudar de su valor ontológico. Es una *comprobación*, siempre al alcance de la mano, cuando se realiza en las debidas circunstancias. Lo *psicológico*, en este plano tiene, pues, indudablemente un valor *ontológico*. Estamos aquí en el plano de lo *óntico físico*, es decir que está bajo la experiencia sensible.

b) En segundo lugar, respecto de nuestra actividad psíquica intelectual (por la cual percibimos la existencia de nuestra actividad intelectiva o volitiva y del yo sujeto de dicha actividad), hemos indicado también antes que no es posible poner en duda su valor objetivo. Hay identidad real del sujeto, que se reconoce como objeto; e inmediatez respecto de su actividad. En tal caso, pues, la fenomenología es de orden estrictamente *objetivo*, manifestación de la realidad *inmediatamente presente a la conciencia*.

Pero, además, no sólo estamos en contacto con lo ontológico por medio de esta experiencia psicológica, sino que estamos en un plano *suprasensible*: plano superior al de la experiencia puramente sensitiva, y por ello puede con propiedad llamarse o denominarse *metafísico*. Esto muestra que en la experiencia del yo, y de su actividad consciente superior, se unen lo psicológico y lo metafísico. La zona de lo óntico, que aquí llega a tocarse, es superior a la pura experiencia psicológica sensitiva, y por ello puede con toda propiedad denominarse *suprasensible* o *metafísica*

c) Pero, puestos en este plano, las experiencias que lo acompañan y que superan el plano de la psicología sensitiva, o de la actividad psíquica sensitiva, deben también situarse en el orden *metafísico*. Tal es, por ejemplo, la experiencia de *lo Absoluto*, de la cual hemos hablado últimamente En efecto, las influencias de la presencia de Dios

en el alma son, ante todo, perceptibles en un plano *suprasensible.*

d) Hasta qué punto se halla también dentro del plano metafísico la experiencia de las otras personas, o de los otros yos o si debe ser considerada como de orden físico, no es fácil determinar. Lo más probable es que se trata de una *experiencia mixta*, es decir, de una concurrencia de lo físico o sensible y lo metafísico o suprasensible. Pero, acerca de su valor objetivo, no es posible dudar, por cuanto, como hemos indicado antes, se trata de *experiencias inmediatas.*

e) Puede, tal vez, ahora insistirse en una dificultad: suponiendo que nuestras experiencias psicológicas, tanto en el orden sensible como en el orden intelectual, tengan valor objetivo en cuanto nos dan "manifestaciones" del yo, o de otros seres, *¿cómo es posible llegar, en virtud de la experiencia, hasta la "esencia" o lo "absoluto" del ser que se nos manifiesta?* Porque una cosa es la *esencia* del ser en sí mismo, y otra cosa es su *devenir existencial.* Suponiendo que captemos éste, y que estemos en contacto con el devenir existencial objetivo, ¿cómo podemos saber algo de lo absoluto en sí mismo, de la esencia del ser, en la cual ese devenir o flujo de la existencia debe apoyarse?

Esta dificultad proviene de una excesiva separación entre la *actividad* del ser y la *esencia* del ser. Es cierto que todo ser tiene su esencia, y de acuerdo con esta esencia tiene una manera propia de existir y de obrar. Es cierto que el devenir en el ser se realiza siempre de acuerdo con su esencia y como manando de ella. Pero también es cierto que la percepción del devenir existencial del ser, cuando podemos captarlo y en el plano en que podemos captarlo, sea de la experiencia o del raciocinio, nos da la esencia misma del ser. Esto es verdad, sobre todo cuando se refiere al plano de la percepción del devenir en la experiencia. Sea, por ejemplo, la percepción del *ejercicio de mi liber-*

tad. Si yo tengo experiencia de mi libertad, no percibo un acto de libertad en abstracto, sino *un ser actuando libremente* Esto me da la experiencia en concreto de *un ser libre.* Si por una o por múltiples experiencias no sólo percibo el ser libre en concreto, sino el ser libre en concreto como *característica propia*, estoy entonces simplemente percibiendo la *esencia de este ser en cuanto libre*; es decir, un aspecto ontológico y absoluto de este ser.

Lo mismo digamos si percibo *la angustia*, o el *estado permanente de ansiedad en el ser.* En tal caso, no percibo una angustia flotando en el espacio, ni una existencia abstracta, sino un ser concreto, existente, en angustia. Puedo entonces decir que la característica de este ser es la angustia. He percibido por y en el devenir la esencia del ser.

Lo mismo digamos de la experiencia *estar-en-el-mundo.* No conozco una existencia abstracta en el mundo, sino un *ser concreto existente en el mundo como propia característica.* Esto es experimentar la esencia de este ser en cuanto existente en el mundo, no sólo su puro devenir abstracto de existir en el mundo, aislado de su esencia.

La forma concreta en que se nos dan nuestras experiencias psicológicas no sólo nos permiten captar el devenir puro, sino también *la realidad de donde en concreto está brotando ese devenir.*

De esta manera la dificultad, a que ya en otras ocasiones nos hemos referido, de "si por el método fenomenológico se puede llegar al conocimiento de la esencia, de lo absoluto en cuanto óntico; si se puede superar la pura contingencia y el puro devenir fenoménico", responderemos que tal dificultad sólo tiene sentido cuando al término *fenomenología* se le da ya, *a priori*, un significado idealista, contra lo que la experiencia nos dice; o bien se lo considera como análisis del puro devenir en abstracto y no *tal como éste se realiza en la experiencia.*

Réstanos por dilucidar un último aspecto sobre los

términos *personalidad psicológica* y *personalidad metafísica*, y el sentido que en esta obra les damos. Debemos confesar que el sentido más propio con que en la segunda parte hablamos de la *personalidad metafísica*, sería el de *personalidad racional*, es decir, el *estudio de la persona humana desde el punto de vista racional*. Este plano, como se deja entender, es metafísico, en sentido estricto, en cuanto supera el conocimiento puramente sensitivo, o las esferas ontológicas de la persona al alcance de este conocimiento. Comoquiera que los análisis predominantes en la segunda parte pertenecen al plano racional, que pertenece a la esfera de lo *metafísico*, hemos seguido adoptando la terminología corriente (aun cuando se presta a un equívoco), de *personalidad metafísica*. Pero, como hemos notado, en los análisis hechos dentro del plano psicológico, hemos ascendido con frecuencia, especialmente en la segunda sección, hacia capas superiores o esferas ontológicas superiores, de orden metafísico también. En realidad, toda la segunda sección de la primera parte viene a ser un estudio intermedio entre lo psicológico y lo racional, pues participa a la vez de lo psicológico y de lo metafísico.

Si distinguimos las tres esferas ónticas *sensitiva*, *intelectiva* y *racional*, podremos, con facilidad, descubrir los límites, que respecto de ellas alcanzan lo *psicológico*, lo *metafísico* y lo *ontológico*. Lo psicológico abarca la esfera sensitiva e intelectiva como *experiencia inmediata* consciente; lo metafísico abarca el plano óntico captable en el orden *intelectivo* y *racional*. Lo óntico lo abarca todo cuando se considera la realidad en sí misma, sea *sensitiva, intelectiva* o *racional*. Lo ontológico se refiere al ser en orden al conocimiento, en especial al ser en general y sus propiedades más universales.

PARTE SEGUNDA

LA PERSONALIDAD ONTOLÓGICO-METAFÍSICA

INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA DE LA PERSONALIDAD METAFÍSICA

En nuestra exposición anterior hemos podido comprobar, primero, la existencia de la *personalidad psicológica*, y de sus caracteres esenciales. En segundo lugar, hemos visto que la personalidad psicológica requería, como explicación necesaria e inmediata, la existencia de la *personalidad ontológica.* Pero esta personalidad ontológica no la hemos afirmado como fruto *de una simple deducción.* No deducción, sino experiencia, intuición, percepción inmediata del yo-ontológico, presente en cada acto de conciencia, he aquí lo que hemos podido verificar a través de nuestros análisis. Por esta razón, por ser fruto de una percepción inmediata en el campo de la conciencia, dominio de la psicología, hemos denominado a la personalidad ontológica como *personalidad ontológico-psicológica*, o *yo ontológico-psicológico*.

Con esto queda definitivamente excluída la tesis fundamental del positivismo y del empirismo, para quienes no hay objeto perceptible, sino por medio de la experiencia de los sentidos. No; por lo menos en el caso particular de la persona humana, gozamos de una experiencia ultrasensitiva, intelectual, con la que nos ponemos en contacto inmediato con la realidad en sí, realidad ontológica, de tipo suprasensible y por lo tanto *meta-física.*

Queda también excluída, en su generalidad, la tesis

formulada por Kant en el prólogo de su *Crítica de la razón pura*, sobre la imposibilidad de la metafísica como ciencia. Por lo menos es posible una metafísica científica acerca del yo.

Pero no sólo hemos percibido *la existencia* del yo ontológico. También hemos percibido algunas de sus propiedades, algo de su *naturaleza*.

Hemos podido experimentar su permanencia, su identidad a través de tiempo y de multiplicidad de sus actos (unidad histórica y unidad psicológica); hemos podido asimismo experimentar el yo como *principio de actividad*, y no de una actividad cualquiera, sino de una actividad *espiritual*, lo que nos deja ya vislumbrar la naturaleza espiritual del mismo yo.

Además de la percepción del yo, por así decirlo, en su inmanencia, hemos llegado también a descubrir, en nuestros análisis de la actividad vital del yo, su tendencia y conexión ontológica con realidades *trascendentes*. Esto ha sido posible porque la experiencia del yo no se produce aisladamente sino en conexión ontológica con las otras realidades, tanto del mundo externo como del principio absoluto del ser, es decir de la trascendencia divina, cuyas resonancias experimenta en lo más hondo de su ser la creatura racional. La tendencia y el paso a la trascendencia tienen su punto de apoyo en nuestras experiencias, las cuales se mueven en una zona a la vez consciente (y por eso es psicológica), y ontológica (y por eso nos da el ser en sí mismo y no puros fenómenos del conocer).

El descubrimiento de la trascendencia nos da ya la verdadera posición del hombre en el cosmos y nos resuelve muchos de sus problemas fundamentales. Hemos visto que la persona humana es el resultado de un equilibrio entre la trascendencia y la inmanencia. Este equilibrio permite a la persona humana encontrarse a sí misma en su propia esencia.

Pero, aun reuniendo todos los resultados de nuestras experiencias inmediatas y más profundas, se plantean todavía al hombre nuevos problemas y nuevas dilucidaciones, que la experiencia sola no es capaz de descubrir. Por importante, necesaria y básica que sea nuestra experiencia, ella sola no es capaz todavía de descubrirnos muchas de las facetas y estructuras ontológicas del yo, del mundo externo y de Dios.

Pero el contenido de nuestra experiencia no nos permite describir en *toda su amplitud la naturaleza* o estructura del yo ontológico. La experiencia inmediata no puede resolver todos los problemas que nos plantean los hechos mismos percibidos en nuestra conciencia. Necesitamos, pues, admitir una problemática, un conjunto de aporías, a las cuales no podemos presentar una solución *de hechos de conciencia*, sino *de teorías deducidas* de los mismos hechos. Pasamos, pues, a un terreno metafísico ulterior, de orden *racional* y deductivo.

En ese terreno se nos plantea el problema que debemos resolver en esta segunda parte: *¿cuál es la naturaleza o estructura íntima del yo ontológico?* A esta naturaleza o estructura íntima, que no es perceptible inmediatamente, nos referimos cuando hablamos del *yo ontológico-metafísico.*

Este análisis nos permitirá descender hasta lo más íntimo del ser, lo más profundo, el último substrato de nuestro ser (*primum sub-iectum prima sub-stantia*), en que está, por cierto, la esencia de la personalidad. Ascenderemos luego, en dirección inversa, hacia la parte superior de la personalidad, al comprobar cómo desde ese centro ontológico, brota y se despliega, en un inmenso abanico, la maravillosa realidad que es el ser de cada uno, cada vida humana, desde lo más cercano al yo: su vida íntima, sus acciones necesarias y sus acciones libres; hasta lo más re-

moto: su vida social y sus relaciones con el mundo material, el cosmos.

Para proceder con orden, vamos a estudiar en primer lugar *las perfecciones* de la personalidad metafísica; luego, analizaremos o describiremos *sus límites*, y al final ensayaremos una posible solución del *conflicto* resultante de la fusión de perfecciones y limitaciones en la personalidad metafísica.

ANÁLISIS DE LA PERSONALIDAD METAFÍSICA

A) PERFECCIONES DE LA PERSONALIDAD METAFÍSICA

1. *Unidad ontológica perfecta en su ser.*

Si reflexionamos sobre el contenido de los hechos de conciencia, en cuanto nos dejan percibir la existencia y algo de la naturaleza del yo ontológico, veremos que todo nos induce a pensar que el yo ontológico *debe estar dotado de una unidad de ser, muy perfecta.* El hecho primario de la experiencia es la *distinción* así de nuestros actos, como de nuestra conciencia, y de nuestro yo-pensante, respecto de toda otra conciencia y de todo otro ser. Esta distinción es reforzada por la experiencia de la *unidad profunda* que liga entre sí, en forma misteriosa, toda nuestra actividad consciente, y que se revela como nota esencial en el yo-ontológico. Hechos son éstos inexplicables, si no admitimos que el yo-ontológico está dotado de una gran unidad ontológica, perfecta en su ser, por lo menos más perfecta que las de los otros seres conocidos por la experiencia; he aquí la primera propiedad esencial de la personalidad metafísica.

Por lo demás, no debe extrañarnos que sea precisamente *la unidad la primera y fundamental propiedad de la personalidad metafísica*. La unidad de un ser es la me-

dida de su perfección. El ser más uno y más unificado es el ser más perfecto. Por eso Dios, que es unidad simplicísima, es el ser perfecto por esencia. Por eso también, aplicando un concepto verdadero, pero en forma exagerada, desde Pitágoras hasta los neo-platónicos y hasta ciertos filósofos del Renacimiento, se ha pretendido incluir en la esencia de las cosas la *unidad numérica*, como una fuente de su perfección.

Para entender con mayor profundidad hasta qué punto llega la unidad perfecta del yo, recorramos brevemente las manifestaciones de unidad que conocemos en el mundo real.

Los grados de unidad. — Si consideramos los diversos grados de unidad en los seres reales, veremos con facilidad que se encuentra realizada en mayor o menor esfera, con mayor o menor perfección. Prescindimos de la *unidad accidental*, que no es propiamente la unidad del ser, ya que nadie llama, en sentido propio, "un ser", a un ejército, a un montón de ladrillos, o a un bosque, porque allí más que *unidad*, hay *multitud* de seres.

Esto supuesto, podemos distinguir los siguientes grados de unidad en el ser real:

1) *Unidad opuesta a la universalidad: singularidad.* — En todo ser existente aparece como propiedad común, y como requisito para que podamos afirmar de él que es una realidad existente, la *singularidad*, o sea, aquella propiedad por la cual *se opone a la universalidad*. Así, por ejemplo, Pedro es un hombre determinado, singular, por oposición a "el hombre" universal. Suele decirse, expresando la necesidad de la singularidad, como requisito para poder existir en el mundo real, que "el hombre" no existe.

La universalidad procede sólo de una operación del entendimiento, que separa (abstrae) de las cosas existentes, aquellas determinadas cualidades en que unas se diferencian de otras. El error del realismo exagerado en la cuestión

de los universales fingió, con su principal representante Platón, la existencia de objetos singulares que respondían a nuestras ideas universales: *el hombre, la justicia, la virtud*, etc.

La singularidad, por la que todo ser real se opone a la universalidad, se llama, sobre todo en la escuela escotista, "haecceitas", palabra intraducible, que viene a significar que un objeto puede ser señalado como "esto". En tal sentido es *uno* o *individuo*: *Pedro, el pensamiento* de Pedro, *el color* de Pedro; *el ángel, el pensamiento* del ángel; y *el mismo Dios* es individuo en este sentido. Por esta unidad cualquier ser se distingue de todo otro ser, y queda como dividido de él en su propia entidad[1].

2) *Unidad como diferencia puramente numérica: individualidad.* — Un nuevo grado de unidad descubrimos, tratando siempre del orden *real*, cuando no sólo el ser se distingue de otros seres de diversa especie, sino también de aquellos que participan de su misma especie, o razón especificativa. Así, por ejemplo, *Pedro*, como individuo con el primer grado de individualidad, o sea, la singularidad, se distingue de *un ángel* o de *una planta*, que son objetos de diferente especie que la suya; pero, además, Pedro *es más especialmente individuo porque se distingue de Pablo, de Juan*, etc., que también participan de la misma especie humana que Pedro. Hay entre éstos una mayor unidad específica. pero al mismo tiempo hay entre ellos una oposición característica, propia de la individualidad, y que en

[1] Es necesario recordar que la individualidad de que tratamos es la individualidad metafísica u ontológica, que no debe confundirse con la individualidad física, o sea, la que aprehenden nuestros sentidos. Esta "individualidad física" está constituída por las notas o caracteres individuales que no constituyen la individualidad ontológica, pero que nos sirven para *manifestarla*; tales son la figura, el conjunto de las cualidades externas, el lugar, tiempo, nacimiento, familia, etc.

cierto modo resalta más que la anterior por ser *puramente numérica*[2].

En otras palabras, Pedro es parte de un todo, que es la especie y que los escolásticos suelen llamar "todo potencial", pero dentro de este "todo", puede ser reconocido como *uno de los individuos.*

3) *Unidad ontológica perfecta: hipóstasis.* — El tercer grado de unidad del ser en el orden real, es aquel por el cual una cosa puede ser llamada propiamente "una" y sencillamente "ser". A este grado de unidad es al que con toda propiedad y perfección se puede aplicar la clásica noción de unidad.

Uno es: *lo indiviso en sí y dividido de todo otro ser; unidad* es *indivisión en la entidad y división de toda otra entidad.* Esta unidad en el ser se realiza, cuando de tal manera existe una cosa, que forma por sí sola *una totalidad* y se cierra, por así decirlo, sobre sí misma; en este sentido es acertada la metáfora que nos presenta al individuo como un *todo cerrado, incomunicado.* Esta propiedad de la unidad por la que constituye por sí misma *un todo,* se nos presenta acompañada de tres propiedades características:

a) Es algo que *existe en sí mismo,* y *no en otro* ser

[2] Seguimos utilizando la terminología clásica en este punto. Pero observemos que no debe entenderse a la letra. Porque en realidad no se trata de unidad (ni distinción) "puramente numérica". Esta no existe en la realidad. Aun entre los individuos de la misma especie la diferencia entre uno y otro es profundamente ontológica, y cada uno es ónticamente uno, con una realidad propia y única diferenciada de cualquier otro individuo, aun dentro de la misma especie. *Pedro* no se distingue de *Pablo* sólo "numéricamente", como si fueran dos realidades iguales en todo y sólo distintas por no ser una la otra. Además de esto, cada una es en sí ónticamente distinta, con características ónticas propias diferentes e irreductibles. Esto es de suma importancia para comprender la esencia de la persona. La fórmula escolástica "distinción puramente numérica dentro de la misma especie" señala bien un aspecto, pero deja otro sin precisar. Por esto último, tal vez las doctrinas sobre el principio de individuación por la materia, insisten, a nuestro parecer, por error, en que sólo ésta tiene esa propiedad, la de fundar la distinción numérica.

("substat", "subsistir" bajo el accidente o la cualidad); lo cual quiere decir que es el *sujeto*, y sujeto no cualquiera, sino *sujeto por antonomasia*, o que sólo puede ser tal que sea sujeto lógico en las proposiciones directas de que trata la lógica formal. El pensamiento, el color, no tienen esta unidad perfecta, porque existen *en otro ser*, del que son *pensamiento, color*, etc.

b) La noción de totalidad excluye también *el estar en otro como parte del mismo*. Así, por ejemplo, mi mano, aunque es singular, porque es una mano determinada, no es "un ser" en el sentido perfecto, porque forma parte de un todo, *es "parte de mi ser"*. Asimismo, el alma humana, aunque es singular, por ejemplo, *el alma de Pedro*, no es "un ser" en el sentido perfecto, porque forma "parte" del todo humano.

c) En fin, esta noción de totalidad excluye *el estar multiplicado* en diversos individuos, como lo está, por ejemplo, la noción universal "hombre", que se halla multiplicada en Pedro, en Pablo, etc.[3].

d) Podemos todavía formular la hipótesis de que algún ser, que es por su naturaleza una totalidad perfecta (por ej., un individuo humano), pudiera entrar a constituir por intervención divina una nueva totalidad con otro ser del que depende. En este caso perdería su unidad perfecta.

De todo lo cual concluímos que unidad en este sentido estricto no se encuentra ni en los accidentes, como el calor, porque *existen* en un todo; ni en las sustancias incompletas, como el alma humana, porque *forman parte* de un todo; ni en las sustancias entendidas en sentido universal, por ejemplo, "el hombre" en general, porque

[3] Recordemos que la naturaleza divina no se halla *multiplicada* en cada una de las tres personas de la Trinidad, sino que es la misma e idéntica naturaleza numéricamente la del Padre, la del Hijo, la del Espíritu Santo. Por lo cual no es una naturaleza universal.

se hallan multiplicadas en cada uno de los individuos; ni en las sustancias completas particulares, pero que *están de hecho* unidas a otros sujetos, porque entonces no constituirían una "totalidad" en sí misma, sino que *formarían parte* del "todo".

Resumiendo: el concepto de unidad en este tercer grado y más completo podríamos explicarlo por la noción de *incomunicabilidad, de autonomía, de totalidad, de unidad; unidad* no sólo *de derecho*, sino también *de hecho*, que podría definirse como "*sustancia naturalmente incomunicable y de hecho incomunicada*" con toda otra sustancia en su ser ontológico [4]. El ser, tomado en este sentido, se llama también *subsistencia*, porque, como dice S. Tomás, existe por sí y no en otro; se llama *hipóstasis* o *sustancia*, porque está debajo de los accidentes.

Insistiendo en el significado etimológico de la palabra, dan con frecuencia a la "subsistencia", y a la "hipóstasis" la denominación de *individuo* (uno *no dividido en sí*); más aún, a la *hipóstasis* llama S. Tomás el *individuo* por excelencia, o el individuo perfecto. El calificativo es muy apropiado [5].

4) *La unidad más perfecta de la hipóstasis o individualidad: la persona.* — Es evidente que, tal como se presenta a nuestra conciencia el yo de cada uno, la personalidad humana posee esta *unidad* en grado perfecto. Cada persona humana existe en sí y por sí misma, sin necesitar un sujeto en quien apoyar ónticamente su ser. Cada persona humana forma por sí misma una totalidad autónoma en su ser, respecto de los demás seres; sobre todo, en el orden orgánico, es evidente que constituye el hombre, cada hombre, un organismo perfecto, distinto de los otros organismos de su misma especie.

[4] F. Marxuach, *Compendium Dialecticae, Criticae et Ontologiae*, Subirana, Barcelona, 1926, p. 183.

[5] Ver las citas algo más adelante, nota 23 de pg. 213 y ss.

Sin embargo, esta unidad o totalidad es común al hombre y a los demás seres: *la subsistencia* o *la hipóstasis* se halla en las plantas, en los animales, en el hombre.

Pero la unidad de la subsistencia en el hombre, es todavía mayor que en los demás seres. En los demás seres existe la unidad de ser, pero ellos no tienen conciencia de ella. Son *unidad*, pero no se conocen como *tal*. El hombre es el único, entre los seres del mundo sensible, que es capaz de conocerse a sí mismo, de situarse a sí mismo frente al mundo, como un todo independiente. He aquí la característica propia de la unidad de la persona humana: es trasparente a sí misma, tiene conciencia de sí misma o, en otras palabras, es inteligente, es espiritual. La conciencia, que implica una reflexión o retorno completo del hombre sobre sí mismo, una toma de posesión del *sí mismo* frente al mundo, le da a la persona humana esa íntima unidad e identidad ontológica, que le otorga un estatuto de autonomía y de privilegio entre los seres del cosmos. Sólo la persona puede comparar entre sí los diversos caminos que pueden conducirle a su fin. Todo esto significa Boecio cuando añadió a la "*substantia individua*" (hipóstasis), la "*rationalis naturae*", para definir la persona, y que podemos expresar también por la fórmula: *autonomía más perfecta en su ser*, o unidad ontológica más perfecta que la de todos los otros seres.

2. *Autonomía ontológica perfecta en su obrar: la libertad.*

La perfección de la persona humana en su ser y en su conocer se prolonga, como una exigencia natural hasta *su obrar*.

La persona humana es dueña de sus actos; es verdad que dentro de ciertos límites, pero es lo suficientemente dueña y autónoma en su obrar, para poder decidir acerca de su destino.

Por esta autonomía e independencia la persona es el ser más perfecto en su obrar, que conocemos en este mundo. Tiene la perfección propia de los seres libres.

Hemos dicho que la autonomía en el obrar, *la libertad*, es en la persona una prolongación natural de su autonomía en el ser y en el conocer. En efecto, la persona conoce el fin, conoce los medios que conducen al fin; la persona puede crearse un programa de vida, seleccionando entre las diversas posibilidades de elección y entre los diversos fines. Elegir uno u otro depende en última instancia de ella sola. Ahora bien, conocer los medios, conocer los fines, poder comparar unos con otros, etc., es perfectamente inútil, si además no existe la *posibilidad de elegir* entre ellos. Como es natural, el ser inteligente debe ser libre. Es ésta una especie de deducción *a priori, de jure,* de la existencia de la libertad en la persona humana. Santo Tomás parece indicar esta deducción cuando dice, por ejemplo, que "a la perfección de la naturaleza humana pertenece la voluntad, que es su potencia natural, como el entendimiento" [6]. Más claro todavía por la conexión que establece entre el entendimiento y la voluntad: "la voluntad no puede existir en los seres que carecen de entendimiento" [7], y en fin, expresamente: "La raíz de toda libertad está constituída en la razón" [8]. Esta exigencia del entendimiento respecto de la voluntad nos muestra al conocimiento especulativo como algo que no puede terminar en sí mismo, sino que es perfeccionado por la libertad de acción, con que la persona tiende hacia un objeto o lo rechaza [9].

[6] *Summa theol.*, p. III, p. 18, a. 1, c.

[7] L. c., I-II, q. 6 a. 2 ad 1.

[8] *De veritate*, q. 24, a. 2, c.

[9] Cualquiera que sea la opinión acerca de la primacía del entendimiento o de la voluntad, debe admitirse la necesidad de ambos para llegar a la posesión perfecta del bien, si no se quiere caer en las exageraciones de un intelectualismo sin amor o un voluntarismo irracional.

La deducción *a priori* de la autonomía de la persona en el obrar la confirma con creces *la experiencia.*

La psicología muestra, fundándose en los hechos, que *de facto* la persona humana es libre. Remitimos a los tratados de psicología metafísica. Vamos a citar, sólo, una observación atinada.

"El apetito espiritual se arraiga inmediatamente en el centro de la personalidad. Por eso es libre la persona humana. El hecho de la libertad no puede ser probado directamente por otro camino que no sea la experiencia propia. Por lo tanto, ni siquiera pertenece primariamente al acto sino a la voluntad misma, a la persona que quiere. Por eso jamás podrá tornarse objeto ni podrá hacerse visible en el mundo objetivo. Sin embargo, se manifiesta de manera indirecta. Toda la vida humana se basa en la suposición de que nosotros y los demás somos responsables de ciertos actos y de sus consecuencias. Imputación, premio o castigo sólo tienen sentido, en tanto en cuanto se fundan en la certeza de que existe la libertad. Como hemos indicado antes, todas las teorías o sistemas abstractos no pueden derrocar estos hechos fundamentales, que implican la realidad de la libertad humana. Los que la niegan tendrían el deber, no sólo de explicar por qué no son libres los actos, sino también de aclarar por qué el hombre llega al fin a obtener la idea de la libertad, siendo así que, de ordinario, no saca del aire sus ideas primarias, sino que debe encontrarlas en alguna experiencia propia" [10].

3. *"Pondus naturae": las tendencias.*

Para completar esta doble perfección de la personalidad, debemos notar que ella envuelve todavía lo que podemos llamar el *"pondus naturae"*. Este *peso o incli-*

[10] Brünner, S. J., *Die Grundfragen der Philosophie,* Herder, Freiburg i. B. 1933, ps. 106-107.

nación de la naturaleza es algo que percibimos en nosotros existencialmente, y que en términos escolásticos podemos designar como el *apetito o tendencia natural innata*, que, de manera irresistible, empuja nuestro ser hacia su fin. Dios ha puesto en todos los seres una dirección determinada, que los impele consciente o inconscientemente a buscar el fin que corresponde a su naturaleza.

Este fin, en último caso, será siempre Dios mismo *Omnia intendunt assimilari Deo*, dice con frase gráfica el Angélico. Pero en la persona humana el "*pondus naturae*", la tendencia irresistible que la empuja hacia un fin determinado, adquiere un relieve mayor, una fuerza característica, que no es ciega, como en los demás seres, pero que no por eso deja de ser menos impulsiva. Quedan intactas las funciones de la inteligencia, no se cohíbe normalmente el ejercicio de la libertad. Como que precisamente se ha dado al hombre el "*pondus naturae*", como un medio de conseguir con más facilidad su fin y de realizar en particular más fácilmente los actos de la inteligencia y de la voluntad.

Pero está ahí presente, en todo el ser del hombre, en sus potencias más excelsas, para dirigirlas, para estimularlas a obrar, para impelerlas a obtener efectivamente su propia perfección, que es la consecución de su fin. Así está ese impulso misterioso de la inteligencia que nos hace buscar la verdad, y sólo la verdad y toda la verdad, al mismo tiempo que nos aparta del error, de lo falso, como contrario a nuestra naturaleza. Ahí está esa otra fuerza misteriosa, que encamina nuestra voluntad hacia el bien, sólo al bien y a todo bien, hasta llegar al Sumo Bien, y que no descansa sino en el bien y en cuanto es bien. Jamás el mal en cuanto mal será abrazado por la voluntad.

Todo esto son *fuerzas directivas*, infundidas por Dios en la persona, para que le ayuden, le faciliten la obtención de su perfección suprema, y vengan a ser al mismo tiempo

una inmunización contra ciertos errores monstruosos, que acabarían con la misma naturaleza humana. Nunca podemos descansar con tranquilidad total en el error o en el mal, ni tampoco en una verdad a medias, o en un bien limitado. El grito angustioso y sublime a la vez del más humano de los genios, es la última confesión de todo corazón humano: *Señor, nos habéis creado para Vos, y estará intranquilo nuestro corazón hasta que descanse en Vos*[11]

4. *Definición de la personalidad metafísica.*

Tras este análisis de la personalidad metafísica, podemos ahora estudiar con mayor seguridad el problema de su *definición.* Debiendo ésta acomodarse a aquella realidad que todos estamos concordes en llamar persona, importa buscar el sello característico que la distingue de todo otro ser que no sea persona; y aquí han surgido las mayores dificultades, para dar con una exacta definición.

Análisis patrístico-escolástico de la personalidad y de sus relaciones con la hipóstasis, sustancia e individuo

1) *Los Santos Padres.* —Entre los escolásticos la dificultad se aprecia en todos sus relieves. Ellos recibieron estereotipada la definición de persona de Boecio; pero, ¿cuál era el sentido preciso de ella? Se acumulaban dificultades enormes, que llegaban de la teología.

Los Santos Padres no habían usado una terminología concorde al respecto, y el dogma de la Encarnación, con la existencia de dos naturalezas, divina y humana, en una sola persona, resuelto uniformemente en cuanto a su contenido, había recibido expresiones que a primera vista parecían inconciliables. La misma dificultad surgía del

[11] San Agustín, *Confesiones*, l. I, c. 1.

dogma Trinitario. ¿Por qué no se podía llamar persona a la naturaleza divina, y se debía reservar este nombre a las tres relaciones de ella, significadas en la Sagrada Escritura con los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo? Todavía en el siglo XI, terminadas ya las controversias teológicas suscitadas por los monofisitas, se pregunta San Anselmo si estará bien llamar personas a las tres relaciones, y no a la sustancia divina. ¿Acaso —decía— la sustancia divina de la naturaleza divina no es una sustancia singular? Y las tres relaciones, ¿no participan de una misma sustancia? Entonces.., ¿cómo las llamaremos? "Tres nescio quid"...[12].

La definición de Boecio tiene el inconveniente de que, al traducir al latín la palabra griega "hipóstasis", no halló correspondiente acertado, ya que la palabra latina "substantia" se puede tomar en sentido universal (v. g.: *el hombre*) y también en el sentido de "sustancia incompleta" (v. g.: *el alma humana*). Para obviar estos inconvenientes, añadió Boecio el epíteto de "individua"; pero sólo en parte logró así corregir la imperfección que implicaba la desnuda palabra "substantia". En efecto, hemos visto que "individuo" tiene un triple significado, y precisamente de las tres acepciones que le hemos dado, la más ordinaria en el Estagirita y en el uso corriente del escolasticismo, es el de la oposición al "universal"; quedará, pues, tal definición boeciana, que presenta serios inconvenientes para la explicación de los dogmas, y aun para el concepto mismo de persona, aplicado a los seres racionales naturalmente conocidos. Por esta razón, los escolásticos se vieron obligados a forzar la interpretación boeciana y a hacerla significar lo que nosotros hemos señalado, como el tercer grado de unidad del ser, *la hipóstasis.*

Los padres griegos recibieron de la filosofía griega el

[12] *Monologium*, c. 78, M. L., t. 158, col. 221.

término "hipóstasis". Plotino lo empleó en las *Ennéadas*[13]. Significa entre los neoplatónicos las emanaciones que como fuerzas son las intermediarias entre Dios y las creaturas. Desde un principio los padres griegos hallaron dificultad en la terminología que emplearían en la expresión de los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación. Un Dios en tres diferentes personas, y un Cristo con dos naturalezas: divina y humana.

Al principio usaron como sinónimos las palabras "usía" e "hipóstasis"; pero después fue aplicándose más estrictamente la denominación de "hipóstasis" al *sujeto* que poseía la esencia, y en particular a las personas divinas[14].

Uno de los que más influyeron fue San Basilio, quien tuvo especial empeño en dar una definición filosófica de los términos empleados. La diferencia entre la "usía" y la "hipóstasis" consiste en que la "usía" se refiere a lo común (to koinón) y la "hipóstasis" a lo particular (to kath' ékaston), lo mismo que acaece entre animal y hombre[15].

Si añadimos ahora a estos términos la palabra nueva "prósopon", traducción del "persona" latino, hallaremos ya la terminología completa, consagrada por la Iglesia, como expresión del misterio de la Trinidad: "usía" significa la sustancia divina: "hipóstasis" o "prósopon" significa las personas divinas[16]. "Creemos que la divinidad..., la *usía*, es única en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo; igual gloria y coeternal dominación en las tres perfectas *hipóstasis*, o bien en las tres perfectas *personas*"[17].

En la explicación del misterio de la Encarnación hallaron los padres, sobre todo griegos, un nuevo término que

[13] Bâle, 1582, 5º, L. I, cap. 3º, 6º, 7º. (Cita de A. Michel en su artículo *Hypostase* del *Dictionnaire de théologie catholique* 7, 1ère partie, col. 369).

[14] Bâle, 1582, 5, L. I, referencia del artículo citado, col. 375.

[15] Epist. 236, n. 6, P. G., t. 32, col. 884.

[16] S. Dámaso, epíst. 2ª, frag. 1, P. L., t. 13, col. 350.

[17] Cfr Teodoreto, H. E., l. 5º c. 9, P. G., t. 82, col. 1212-1217.

explicar: el de "fisis". San Cirilo de Alejandría usa como sinónimos "fisis" e "hipóstasis", y habla de *unión física*, para decir que en Cristo se da *unidad física*, lo que equivaldría a unidad de naturaleza. Sin embargo, el sentido de San Cirilo no es el que aparece a primera vista.

La terminología, a propósito del misterio de la Encarnación, fue fijada en la carta dogmática 28 de San León a Flaviano: *un Cristo, una persona, dos naturalezas*[18].

Así quedaban como sinónimos "hipóstasis", "persona" y "subsistencia", por oposición a "usía", "sustancia" y "naturaleza"[19].

El canon 1º, en las cuestiones Trinitarias nos presenta a "fisis" = "usía" = "sustancia concreta", por una parte; y por la otra, "hipóstasis" = "prósopon". En las cuestiones cristológicas, el canon 4º profesa la dualidad de naturaleza: divinidad y humanidad; y la unidad de la hipóstasis.

Santo Tomás encontró ya una terminología definida, tanto dogmática, como filosófica. Los términos, que en un principio se confundían, habían ido separándose en dos series de las que una reunía los sinónimos de persona, y otra los de naturaleza:

1ª serie: *Persona* = hipóstasis (racional) = Supósito (racional) = subsistencia (racional) = individuo completo (racional) = prósopon.

2ª serie: Naturaleza = subsistencia = fisis = usía.

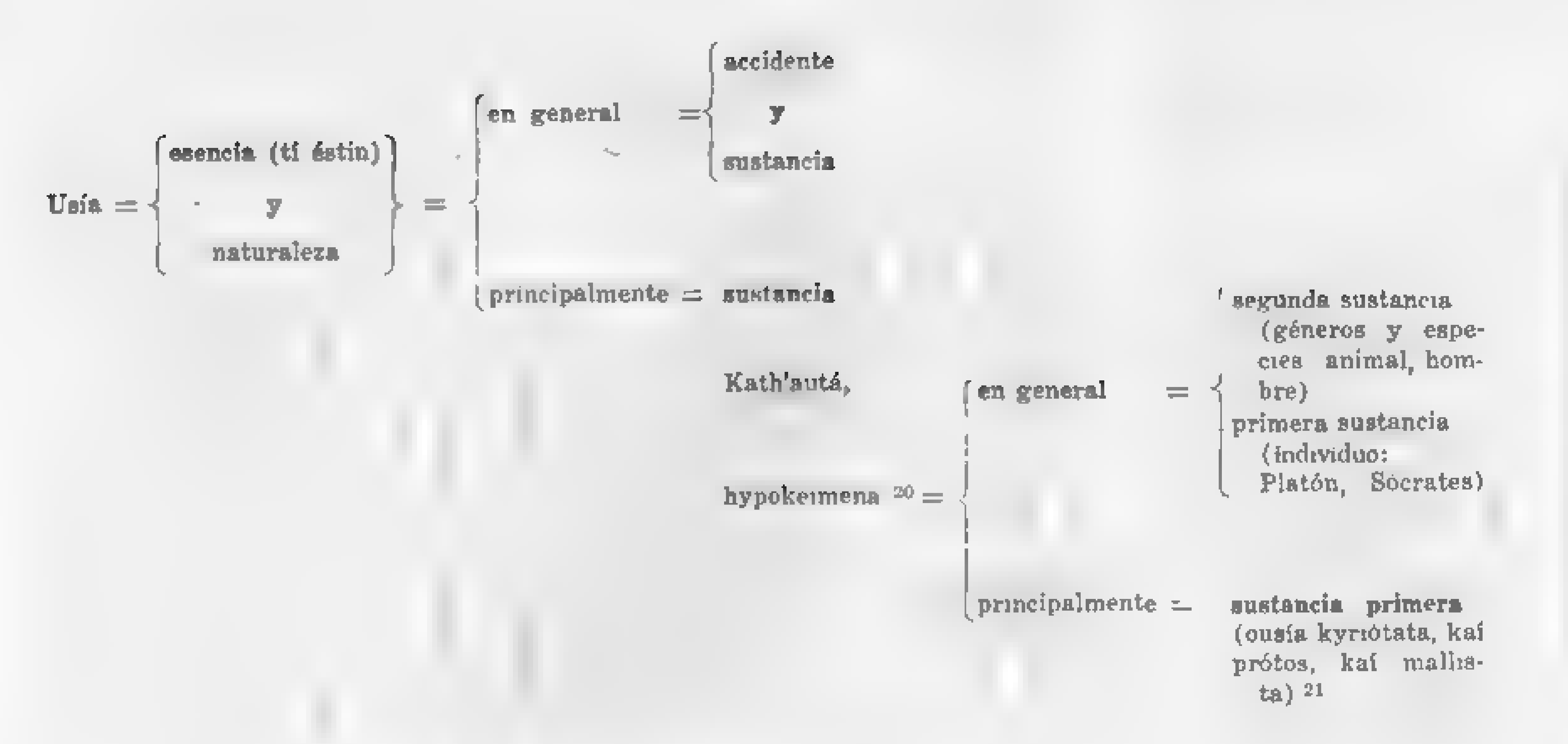
Pero esta interpretación teológico-patrística se apoya en un ensamblaje metafísico. Vamos a exponer sus fases escolásticas más autorizadas.

2) *Aristóteles.*—Aristóteles nos da la noción de individuo en función de la noción de sustancia.

Para comprender mejor el pensamiento aristotélico recordemos, aunque se trate de nociones conocidas, la cé-

[18] D. B., ns. 143-144.
[19] D. B., n. 201. Col. 390. Y D. B., ns. 213 y ss.

ESQUEMA 1



[20] Top I, 9 (103 b. 20) Met V, 23 (1024 b 12), Met V, 4 (1015 a 13)
[21] Cat. 5 (3 a 7), y (2 a 11).

lebre división aristotélica de *la sustancia, en sustancia primera y sustancia segunda*:

Sustancia primera es la sustancia individual, concreta, v. gr. *tal hombre* o *tal caballo*; esta sustancia no existe en *otro sujeto* ni se predica *de otro sujeto*.

Sustancia segunda (usía déutera) es la sustancia universal, v. gr. *el hombre*, o *el caballo*, considerados como esencias universales; esta sustancia se predica *del* sujeto (v. gr. Pedro es "hombre") pero *no está en* un sujeto realmente distinto.

Con estas nociones podemos reconstruir lo que Aristóteles entendería por persona. Sabido es que no se encuentra entre las obras de Aristóteles ni el término *hipóstasis*, ni el término *prósopon*, correspondiente éste al *persona* latino. Ambos son de origen posterior.

Para Aristóteles lo que corresponde a hipóstasis es el individuo completo o la *sustancia individual completa. Persona* sería para Aristóteles, por lo tanto, el individuo completo o la sustancia individual completa *racional*.

Ahora bien, ¿cuál es la esencia del individuo completo para Aristóteles? Nos la da con cuidado él mismo, en función de la noción de *sustancia*, y ésta a su vez es una derivación de la noción de *esencia* y *ser*. Podemos comprobarlo en el esquema 1 de la página 209.

Como se ve, hay en Aristóteles una equivalencia entre "usía" y "sustancia primera", e "individuo"; ya que el individuo es la sustancia primera y ésta es a su vez la "usía" por excelencia: "la primera, la más" como dice Aristóteles (*kiriótata, kaí protos, kaí mállista*). Sin embargo, Aristóteles llama sin más a la "sustancia primera", "individuo", pero precisamente en cuanto se opone a universal; para él, la "sustancia singular completa", es el individuo por excelencia, y por el mismo caso "subsistente". El problema de la distinción entre la "esencia" o "sustancia singular completa" y la "hipostaseidad" (el principio de la incomunica-

bilidad propia de la hipóstasis), no se le presentó a Aristóteles.

Sin embargo, ofrece algún fundamento para las futuras inquisiciones de los escolásticos: Aristóteles distingue en su "sustancia primera" o, mejor dicho, en la entidad real que es sustancia primera, dos aspectos, que a nuestro parecer ejercieron gran influencia en los Santos Padres, tanto griegos como latinos; esto es, distingue dos capas ontológicas de la misma realidad: la "sustancia segunda", y el "sujeto" de quien se afirma; o sea, la especie y el individuo. Considera, pues, a esta entidad real individua, que es Pedro, desde un doble aspecto; en forma secundaria, "formalmente", como base del predicable universal de especie; en forma primaria, según la primera capa ontológica, la más íntima, "materialente", como entidad real que se opone a lo "universal", en el sentido individuo más propio.

Por tanto, la sustancia segunda, o sea, la entidad real considerada en la capa ontológica más externa (la forma especificada: v. g. la humanidad, en Sócrates) no es "sustancia (su-jeto) por excelencia", porque debajo de la misma se esconde todavía algo *más su-jeto*, en el que ella se apoya (en sentido lógico, no como otro ser real superpuesto) y el que, por lo tanto, está todavía más abajo; ese último sujeto es *lo más sustancia*, y es lo más su-stancia, porque él ya no se apoya en otro sujeto, sino en sí mismo (kath' autó); tiene en sí mismo razón de su ser en el plano óntico, en cuanto que todas las demás realidades se apoyan en él, y él en ninguna; "es" por sí; es lo más "ser"; porque es lo más *sujeto, su-stancia, supuesto*, o como en griego posterior se dijo: "hipóstasis".

Vemos ahora que lo más su-stancia, lo más hipó-stasis es precisamente el "individuo"; o mejor lo más individuo; porque llegados a esta profundidad del ser, la sustancia primera es tal, no sólo porque se opone al universal sino también porque es su-jeto por excelencia; y es el sujeto

por excelencia porque es *la última división* que podemos hacer de las diversas capas que informan al ser real; y es la última división, porque el "individuo", en su sentido perfecto, es ya la unidad indivisible, es lo más individuo, lo más "uno"; es lo "uno" por excelencia.

Resumiendo el pensamiento del Estagirita, podemos establecer la esencia de la *hipóstasis* o del *individuo completo*: el individuo completo es:

1) *lo más propiamente ser* (ousía), y por esto es:

2) *lo más propiamente uno* (individuo), y por esto es:

3) *lo que más existe en sí mismo* (Kath'autá), y por esto puede ser:

4) *lo más propiamente sujeto* (hipokéimenon): *sujeto lógico* respecto de la forma específica y *sujeto ontológico* respecto de las formas accidentales.

De donde resulta que este último sujeto es, por excelencia, lo que indican estas ecuaciones metafísicas:

Hipóstasis = ser = ousía = sustancia = individuo = uno. *Ens et unum convertuntur.*

La hipóstasis es el "ser" por excelencia, porque es lo "uno" por excelencia.

La hipóstasis es lo más digno del ser, porque es lo más uno del ser.

Si esta unidad la concebimos como independiente en su obrar, trasparente a sí misma, como dotada de una instalación central propia de luz y energía, de inteligencia y voluntad, entonces habremos comprendido la riqueza ontológica de ser y de unidad, de esencia y de individualidad (son sinónimos en su sentido más profundo) de la persona.

3) *Boecio y Santo Tomás.*—Veamos ahora las fases sucesivas de la definición de persona en Boecio y S. Tomás.

Tanto S. Tomás como Boecio nos la dan *en función de la individualidad*; y al explicar el Angélico la definición boeciana lo hace, por cierto, desde el punto de vista de la *individualidad* y de la sustancia: sustancia individua. Para

Boecio la personalidad es la "sustancia individual racional"; pero él tiene buen cuidado de darnos la correspondencia de los términos que emplea en la lengua latina con los de la lengua griega.

Para él, "usía" es lo mismo que "esencia" (aplicable al accidente y la sustancia); "sustancia" es lo mismo que "usíosis" (la sustancia por excelencia); "hipóstasis" es lo mismo que "sustancia" porque está debajo de las otras cosas que no son subsistencias, y es lo mismo que sustancia primera; y "prósopon" es lo mismo que "persona" o "individuo racional" [22].

Puede decirse que S. Tomás explicó la definición de persona siguiendo los mismos grados de unidad, que hemos indicado más arriba: sólo que utiliza la palabra *individuo* en vez de *unidad*. E insiste el Santo Doctor en que la individualidad va creciendo desde lo meramente opuesto a lo universal (la individualidad menos perfecta) hasta la persona (la individualidad más perfecta).

Primer grado de individualidad: individuo como opuesto a universal.

En este sentido aun los accidentes (color, cantidad, etc.) pueden ser individuos: ..."lo universal y lo particular [individual] se encuentra en *todos* los géneros" [23].

Segundo grado de individualidad: individuo como hipóstasis.

Tal es la *sustancia singular completa* (que, por su naturaleza, forma una totalidad indivisa en sí, y dividida de toda otra totalidad): "sin embargo, de una manera especial el *individuo* se halla en el género de la sustancia. Por lo cual el individuo de la sustancia tiene un nombre especial entre los otros individuos: se llama "hipóstasis" o "sustancia primera" [24].

[22] Cfr. *De persona et duabus naturis*, c. 3.
[23] *Summa Th.*, p. I, q. 29, art. 1, c.
[24] Ibíd.

Con razón el individuo en el género de la sustancia recibe un nombre especial, "porque la sustancia se individua en virtud de sus principios propios y no en virtud del sujeto al cual está adherido".

"Pero todavía de una manera especial y más perfecta se halla lo particular y lo individual en las sustancias racionales que tiene el dominio de sus actos; [...] y por esto también entre las otras sustancias tienen un nombre especial los individuos de la naturaleza racional, y este nombre es el de *persona*"[25].

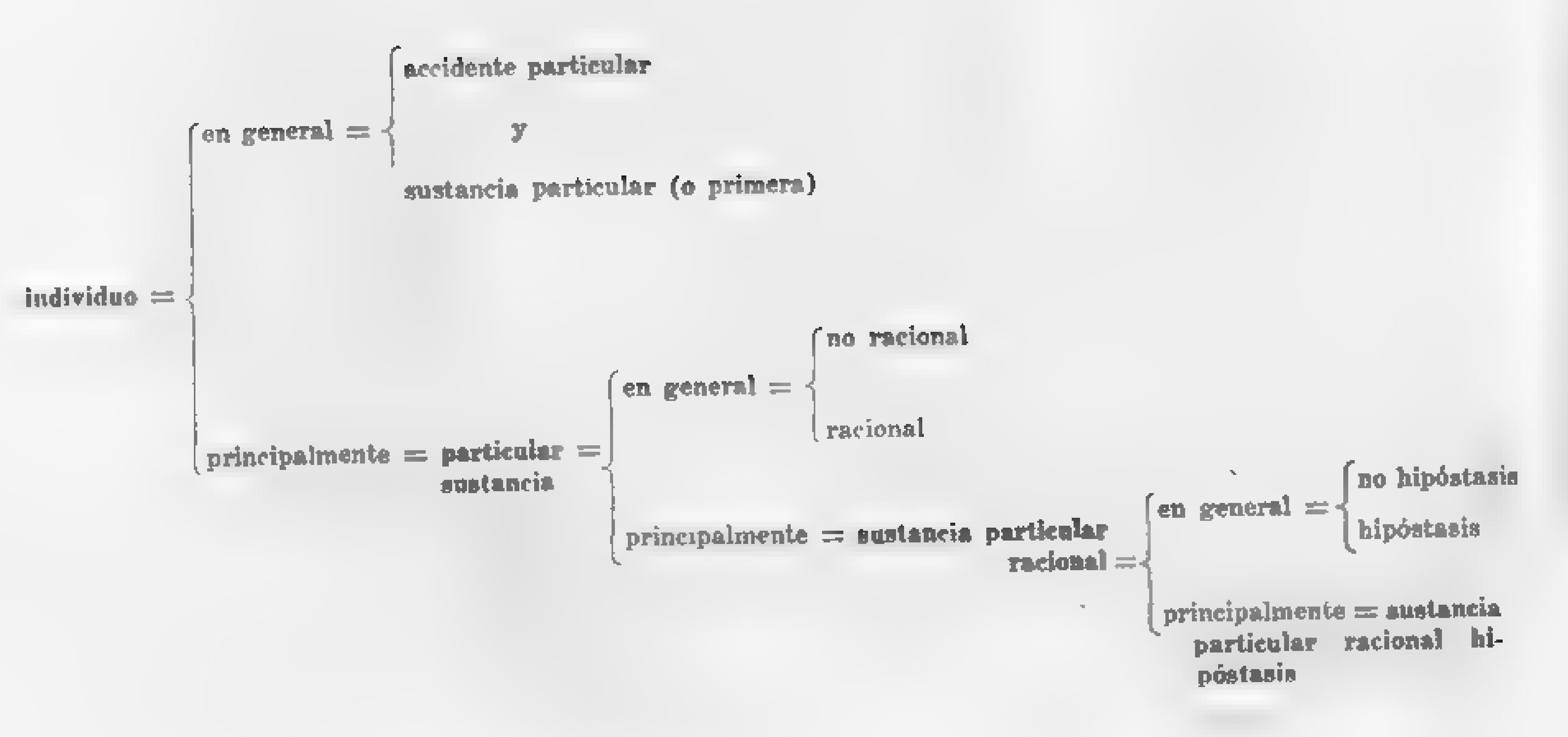
Tercer grado de individualidad: el individuo perfecto, o la persona.

"De la misma manera, pues, que el nombre de «hipóstasis», según los griegos, y el de la «sustancia primera», según los latinos, son el nombre especial del «individuo» en el género de la sustancia; así, el de «persona» es el *nombre especial del individuo* que goza de una naturaleza racional. Una y otra especialidad son contenidas en esta palabra, «persona». Y por esto, a fin de mostrar que ella es especialmente individuo en el género de la sustancia, se dice que es una «su-stancia individual». Y para mostrar luego que lo es especialmente en la naturaleza racional se añade «de naturaleza racional». De esta manera, por el nombre de «sustancia» se excluyen de la idea de persona los accidentes, de los que ninguno puede decirse persona; y por la palabra «individuo» se excluyen de esta misma idea los géneros y las especies en el género de la sustancia, que no pueden llamarse tampoco persona; en fin, añadiendo «de naturaleza racional» se excluyen de esta idea los cuerpos inanimados, las plantas y los brutos, cosas todas que no son personas"[26].

25 Ibid

26 *De Potentia*, q. 9, a. 2. Compárese con la cita anterior, para mayor confirmación.

Esquema 2


individuo =
en general =
accidente particular
y
sustancia particular (o primera)
principalmente = particular sustancia =
en general =
no racional
racional
principalmente = sustancia particular racional =
en general =
no hipóstasis
hipóstasis
principalmente = sustancia particular racional hipóstasis

Por estos textos podemos perfectamente comprobar que en su esencia la persona es un individuo, según el esquema 2 de la página 215.

Es decir, que la persona es *el individuo por excelencia*

S. Tomás al querer dar a la expresión "sustancia indivisa" toda la fuerza que le corresponde, la toma en sentido de hipóstasis, o sea, de *incomunicabilidad perfecta*, "así el alma separada, porque retiene su naturaleza de unibilidad, no se puede decir sustancia individuo, que es la hipóstasis, o la sustancia primera; como tampoco la mano ni parte alguna del cuerpo del hombre"[27].

Como conclusión de este estudio podemos decir que para que la definición boeciana sea admisible, es necesario que la palabra "sustancia individua" se tome en sentido estricto, no, por supuesto, en cuanto se opone a lo universal (en este sentido es sustancia individual el alma humana), ni tampoco en cuanto se opone a la multiplicación en la misma especie (en este sentido sería sustancia individual la humanidad de Cristo), sino que debe entenderse sustancia individua en el sentido que en la actualidad damos a *la hipóstasis*; y en ese mismo sentido se debe entender la "sustancia primera", cuando sencillamente se usa sin nuevo aditamento; no sólo significa la sustancia singular, sino también hipóstasis[28].

Notemos de paso que para Santo Tomás, lejos de existir oposición entre el individuo y la persona, o entre la individualidad y la personalidad, ésta no es otra cosa que la individualidad más perfecta. Es decir, que la *esencia de la personalidad* consiste en la perfecta individualidad. Por eso no vemos cómo puede fundamentarse sobre la metafísica de Santo Tomás la oposición que algunos mo-

[27] *Summa Th.*, p. I, q. 29, a. 1 ad 5.
[28] Ibid., ad 2.

dernos pretenden establecer entre individualidad y personalidad[29].

Los escolásticos posteriores no han cambiado el estado del problema, en lo que se refiere a las relaciones entre individualidad y personalidad en el sentido que nosotros las estudiamos ahora. Las controversias escolásticas han

[29] Cuanto acabamos de decir acerca de la concepción escolástica de la persona se refiere a la *personalidad total o completa*: es decir, a aquellos elementos necesarios y suficientes para constituir la personalidad.

Es necesario distinguir con cuidado esta concepción de la *personalidad completa*, de aquel constitutivo de la personalidad que es necesario añadir a la naturaleza singular racional para que pueda ser *persona* o, en general, a toda naturaleza singular para que pueda ser hipóstasis.

Como se ve, éste no es un problema especial de la personalidad respecto de la naturaleza singular racional, sino que es un problema general de la hipóstasis respecto de cualquier naturaleza singular.

Este problema lo plantearon los escolásticos con ocasión, sobre todo, de los dogmas de la Encarnación y de la Trinidad. Puede enunciarse así: *¿Qué es aquello que es necesario añadir a la sustancia (o naturaleza) singular completa para que sea hipóstasis?* Aunque este problema no entra directamente en el problema central que hemos enfocado en nuestro estudio de la personalidad, será tal vez útil que demos una idea de las soluciones que la filosofía escolástica ha ensayado.

Pueden reducirse a cuatro grupos las principales soluciones, aunque es natural que dentro de un grupo casi cada autor tiene sus propios matices, a los que aquí no podemos atender.

1. — Según Cayetano, Silvestre de Ferrara, Gregorio de Valencia, Lugo y otros muchos, la hipóstasis añade a la naturaleza singular *un modo sustancial, realmente distinto de ésta.* La perfección de la hipóstasis pertenece, según estos autores, a la línea de la sustancia.

2. — Según Capréolo y algunos modernos, como Terrien, Schiffini, Billot, la hipóstasis no añade otra cosa más que *la existencia misma* de la sustancia singular. La perfección propia de la hipóstasis es, por lo tanto, de orden existencial.

3. — Escoto y la escuela franciscana, junto con algunos otros, como Mendive y de Benedictis, sostiene que la hipóstasis sólo añade a la naturaleza singular *la negación de dependencia de otra hipóstasis*, pues, si no depende de otro sujeto, tiene ya por sí misma la autonomía perfecta propia de la hipóstasis.

4. — Otros teólogos y filósofos, como Petavio (1583-1652) y Tifano († 1641), a los que modernamente han seguido el cardenal Franzelin, Pesch, Scheeben, Hurter, de Réguon, Palmieri y algunos más, dicen que la hipóstasis no añade nada *realmente* distinto a la naturaleza singular, sino sólo lógicamente distinto, pero con fundamento real para dicha distinción.

Estas dos últimas opiniones coinciden en lo más importante, es decir,

versado acerca de la relación que existe entre la "naturaleza singular" y la "hipóstasis"; pero esta cuestión es común tanto a las hipóstasis racionales como a las no racionales, y no se puede sacar de ella ningún argumento para defender oposición alguna entre la individualidad en el sentido de hipóstasis en que debe tomarse según la interpretación tomista más genuina. No nos maravillará, pues, ver usadas corrientemente como sinónimos la hipóstasis y la persona, el individuo y la persona, y no sólo en sentido real, sino con equivalencia formal o conceptual; v. gr., "la persona, por tanto, en cualquiera naturaleza significa lo que es *distinto* en dicha naturaleza; así como naturaleza significa esta carne, estos huesos, esta alma, que son principios individuales del hombre" [30].

Tratando de la distinción entre hipóstasis y persona, concluye· "Lo que estas tres palabras (*hypostasis, res naturae, hoc aliquid*) significan comúnmente en el género de la sustancia, este otro nombre de «persona» lo significa en el género de las sustancias racionales".

Si, como acabamos de ver, "sustancia individua" en la definición boeciana, ha debido ser entendida por los teólogos escolásticos, ya sea anteriores a Santo Tomás, ya sea posteriores, que en este punto nada cambiaron, en el sentido de *hipóstasis o individuo completo* (= totalidad, incomunicabilidad, sustancia completa incomunicable por exigencia natural, y de hecho incomunicada); podríamos definir la personalidad según los escolásticos: *la individualidad per-*

---

que la hipóstasis no añade a la naturaleza singular ningún elemento *positivo realmente distinto* de su entidad.

La opinión de Santo Tomás acerca de este punto, no es clara. Cada cual aduce textos del Santo en favor de la propia.

Aristóteles no se planteó este problema. Para él la sustancia singular.. (*oúsia próte*) es ya el último sujeto, ónticamente independiente.

Esta controversia reviste importancia por las aplicaciones que tiene el problema en varias cuestiones teológicas.

[30] Santo Tomás, *Summa Th.*, I, q. 29, a. 4, c.

fecta (hipóstasis), que tiene su máxima expresión en la sustancia racional.

Lejos de haber oposición entre estos dos elementos, que concebimos esquematizados, están en realidad tan confundidos ontológicamente, que la personalidad tiene por función acentuar la individualidad. En este sentido dicen muy bien Windelband y Eisler que la personalidad es una forma acentuada de la individualidad. En efecto, al considerar el individuo como persona no dejamos de considerarlo como individuo, sino más bien lo sublimamos a un grado superior de individualidad dándole la unidad, identidad, dignidad y autonomía propias el individuo racional. Así, por una parte, aparecen elementos constitutivos de la personalidad como ligados íntimamente entre sí; y, por otra parte, si comparamos individualidad pura con personalidad, vemos que no puede concebirse una personalidad, sin que sea una profunda individualidad.

Una relación parecida establece Jung con su teoría de la "individuación". J. Goldbruner define ésta, según la psicología profunda del maestro: La individuación "es un proceso espiritual por medio del cual se edifica la personalidad". "La individuación, paso a paso, va conduciendo cada vez más profundamente hacia el núcleo de la persona"[31]. Y aunque Caruso precisa este concepto de la individuación según Jung, contraponiéndolo a su término "personalización", sin embargo, en el fondo confirma la tesis de que la individualidad en su forma más acentuada es la personalidad. En efecto. para Caruso "el fin de la personalización no es en manera alguna un máximo de individuación (fórmula de Jung), sino de lo mejor de la individuación (*derem Optimum*)". Esta fórmula sería tal vez aceptada por el mismo Jung que no entiende individuación en sentido individualista. Pero

[31] Josef Goldbruner, *Individuación*, trad. del alemán por C. Ruiz Garrido, Fax, Madrid, 1962, ps. 140-141.

sin duda es más afortunada y coincide más con la que hemos usado nosotros: *La personalidad es la individualidad perfecta*[32].

5. *La raíz última de la unidad ontológica del ser en la persona: la in-sistencia óntica*[33].

Hemos visto que la persona es un grado supremo de la individualidad, porque es el grado supremo de la unidad ontológica del ser.

Sin embargo, no hemos llegado aún a la raíz última de la persona. Queda todavía una pregunta por formular: ¿Cuál es la "raíz" de esa unidad ontológica que constituye y muestra la persona? En otras palabras: ¿Hay alguna estructura óntica más íntima de donde surge la unidad ontológica propia de la persona? Nos preguntamos así, en el orden metafísico, por *la esencia de la esencia de la persona.*

Esta última raíz ontológica de la persona nos ha parecido a nosotros encontrarla en lo que hemos llamado "insistencia", porque en ésta hemos creído descubrir la esencia más originaria del ser del hombre y, por tanto, de la persona. Y lo interesante es que, en el descubrimiento y experiencia de esta esencia originaria de la persona, se halla también el descubrimiento y la experiencia originaria o primera del ser.

[32] Caruso diría "lo más perfecto, lo óptimo de la individuación": "Derem Optimum" :"einen *optimalen* Grad der Individuation". *Bios Psyche Person,* K. Alber, Freiburg/München, 1957, ps. 417-419.

[33] La exposición que sigue fue presentada en las "Jornadas Metafísicas Bonaerenses", organizadas por la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador en octubre de 1957. Como fue escrita entonces con la explícita intención de completar nuestra obra, *La persona humana,* en este nuevo avance de nuestra investigación, es éste el lugar que le corresponde. Por supuesto se trata sólo de una introducción al tema. Para una mayor información sobre el mismo, remitimos a los lectores a nuestros trabajos posteriores citados en la bibliografía: *Más allá del existencialismo; Tres lecciones de metafísica in-sistencial; Das Wesen des Menschen.*

Más aún: siendo la experiencia in-sistencial el núcleo primero y fundamental de la experiencia característica de la persona, y, a su vez, estando la experiencia de la persona estrechamente unida a la experiencia del ser, resulta la experiencia in-sistencial el "punto de convergencia" más profundo y originario de la persona y del ser.

Intentaremos primero aclarar cómo la esencia primera del hombre y, en especial, del hombre como persona, es la in-sistencia, y procuraremos luego prolongar nuestra investigación hacia el encuentro con el ser, a través de la persona.

I. *La in-sistencia como núcleo originario de la persona.* — En la historia de la filosofía encontramos muy variadas respuestas a la pregunta más urgente y más angustiosa de la filosofía, es decir, qué es el hombre. El hombre ha sido considerado como materia, como vida, como conciencia, como razón, como espíritu, como libertad, como existencia... Si atendemos a las definiciones del hombre, que han surgido de las diversas concepciones filosóficas, apoyadas en las respuestas que acabamos de señalar, y otras que podrían agregarse, veremos que todas ellas se fundan y se expresan en categorías o conceptos categoriales complejos, que presuponen otros elementos más simples, en especial las realidades de experiencia en que los conceptos ya elaborados se apoyan. Es evidente que las definiciones del hombre como "animal racional", o "libre", o "moral", o "político", o "religioso", o "técnico", etc., etc., presuponen el *principio de dónde* esos atributos o propiedades se le pueden aplicar al hombre. Es decir, todas ellas se apoyan. en realidad, en una especie de *principio óntico* del cual surgen las definiciones "conceptuales", y ese principio óntico debe ser, de alguna manera, captado y vivido previamente por el filósofo.

Más aún: la misma definición del hombre como per-

sona, nos presenta una realidad compleja, sin contar que el término mismo "persona", está cargado de una estructura conceptual y esquemática, cuya elaboración ha costado siglos de trabajo, lo cual nos revela con claridad que no es el concepto de persona, lo que corresponde a la primera, fundamental y originaria experiencia de la realidad del hombre.

En una palabra, hemos recibido la impresión, a través de nuestras reflexiones sobre el problema, de que la compleja experiencia que tenemos del hombre y que tratamos de esquematizar a través de una serie de conceptos y de definiciones, más o menos complejos, se funda en una experiencia más íntima y más simple, reveladora de la esencia más originaria y primera del hombre, la cual se nos presenta como el punto de apoyo de todas las demás realidades que experimentamos en el hombre mismo. Nos preguntamos, pues, no ya por la esencia del hombre, ni por su definición, tal como en general se la concibe, sino *por aquel principio primero, aquel constitutivo óntico más simple del hombre que, al parecer, se halla en la base de toda la realidad humana*. Algo así como los presocráticos, después de haber contemplado la diversidad de los entes mundanos, se preguntaban por el principio originario de todos ellos, es decir, por el "principio" simplemente, *arché*, por aquello de donde todos los entes proceden y en que se fundan. Así nos preguntamos, en el sentido más estricto del término, por la esencia primera, por el primer principio o *arché* del hombre. Podríamos también hablar, si no pareciera una expresión rebuscada, por la *esencia de la esencia del hombre*, y, por consiguiente, por la esencia de la esencia de la persona.

Ahora bien, este primer principio, originario y fundamental, este núcleo central o "qué" nuclear del hombre, lo vemos nosotros a través de una experiencia, la cual se halla, a nuestro parecer, en la base de todas las experiencias

humanas, y la hemos llamado experiencia "in-sistencial", porque a través de ella se nos revela la realidad primera del hombre con una manera de ser propia, que no hemos sabido designar mejor que con el término "insistencia".

Buscando este último fundamento de la realidad del hombre, después de haber analizado sus últimas estructuras ónticas en su más elevada y característica expresión, la persona, hemos recogido la tradición, casi diríamos unánime, de la filosofía, al señalar como característica del hombre, la interioridad. La realidad fundamental del hombre no la vamos a encontrar "hacia fuera", sino "hacia dentro" del hombre: por cierto, cuanto más se recoge "hacia sí", hacia su interior, tanto más se conoce y se encuentra a sí mismo, tanto más es "uno mismo" y simplemene "uno". Y bien sabemos que la característica esencial de la persona se reduce a la *unidad:* unidad en el ser, unidad en el conocer, y unidad en el obrar; porque decir unidad es decir autonomía: autonomía en el ser, autonomía en el conocer y autonomía en el obrar. Ahora bien, esta unidad máxima y esta autonomía máxima consisten y se revelan en este regreso del hombre hacia sí mismo, en esta autoposesión de sí mismo, cumplida en el acto de máxima interiorización y recogimiento sobre sí.

Esta propiedad específica y característica del hombre, por la que, en cuanto persona, se distingue de todos los demás seres mundanos, y se distingue en su raíz misma del ser, este interiorizarse en sí mismo o ser interior a sí mismo, o *estar-en-sí* (*in-se-esse* o *in-se-sistere*), es lo que hemos denominado "in-sistencia", dando al verbo latino *in-sistere* el acento de interioridad que le corresponde, según el significado primitivo etimológico. *Sistere* significa estar firmemente de pie o en pie; la preposición *in*, que proviene del antiguo latín *intu*, copia inmediata del griego *éndon*, acentúa el aspecto de interioridad: y el "estar-firmemente" del "sistere", se vuelve hacia el interior, es decir,

que *in-sistere* debería traducirse por estar afirmado, es decir, firmemente afincado, en el interior de sí mismo. Por esta peculiaridad del hombre, él es, por así decirlo, "sí-mismo-en-sí-mismo". Si la analizamos todavía con más detención, veremos que ella tiene un doble aspecto: de presencia y de ser; presencia de sí a sí, y ser de sí en sí: este doble aspecto nos revela la doble faz de la "in-sistencia" como realidad del hombre: in-sistencia es presencia; experiencia y verdad; pero al mismo tiempo in-sistencia es ser, realidad, onticidad propia del hombre, antecedente a todo modo de presencia, patencia y verdad. La patencia, la verdad y la presencia nos revelan el ser del hombre que podemos denominar "ser-de-sí-en-sí".

Esta realidad a la que acabamos de apuntar, y que hemos designado con el término "in-sistencia", es, a nuestro parecer, el momento más simple, originario y primitivo, del ser del hombre, en el cual están contenidos y apoyados todos los demás momentos y manifestaciones de su realidad. Si consideramos la estructura de la persona, veremos que se reduce en último término a esta primera y simplicísima expresión del ser del hombre, ya que en ella aparecen las características de unidad perfecta y de autonomía perfecta, del ser *kath' autó*, que expresa la esencia óntica de la persona. Por eso creemos que esta realidad in-sistencial, es el principio primero o *arché* de toda la realidad del hombre y de la persona en particular.

Podríamos señalar ahora cómo esta simple y originaria realidad in-sistencial se halla presupuesta en todas las demás definiciones o descripciones y en todos los demás atributos del hombre. Si el hombre es vida, conciencia razón y espíritu, si el hombre es un ser libre, moral, político y religioso, si el hombre es un ser capaz de técnica y de conducta, todo ello se funda en que es in-sistencia, es decir, en que tiene esa realidad óntica simplicísima que es capaz de recogerse toda en sí misma, con una vuelta completa

(*reditio completa*), como dirían los neoplatónicos. Por eso ella es, a nuestro parecer, la estructura primaria, y hemos tratado, en otra oportunidad, de mostrar cómo en ella se fundan todas las demás, en cuanto principio en el cual se apoyan y por el cual se explican.

Tratemos sólo de comparar una de las propiedades que con mayor facilidad se presta a ser confundida con la in-sistencia o in-terioridad propiamente tal: la conciencia. Conciencia es, sin duda, interioridad; viene de *cum-scientia*, un conocimiento tal que siempre lleva anexo junto con (*cum*) el conocimiento del sujeto que conoce (*scientia*), el conocimiento de sí mismo, el autoconocimiento. Pero la conciencia, en cuanto tal, es una relación al saber, y al conocer, y lo que aquí buscamos es el *ser* del hombre, no un saber, sino un ser, y este ser lo hallamos en la interioridad, en esta vuelta sobre sí mismo que, por ser tan perfecta, resulta un saber. A nuestro parecer, la vuelta ontológica es la que da lugar al saber; la trasparencia óntica es la que da lugar a la conciencia. Por eso colocamos la in-sistencia en un plano óntico, anterior a la conciencia misma. Si con-ciencia es saber-se, in-sistencia en ser-se, ser sí mismo, ser en sí mismo y aquí más todavía que en la conciencia, y en un estadio previo a la conciencia misma, es donde hallaremos la raíz primera y total de la persona. Porque este ser-se o in-sistencia es, precisamente, la máxima unidad del ser consigo mismo y la máxima autonomía del ser en sí mismo, que es a la vez origen de la autonomía en el conocer (conciencia) y de la autonomía en el obrar (libertad).

Resumiendo nuestro sondeo sobre la surgente esencial de la persona, podemos decir que la in-sistencia se nos presenta como la *arché* o principio primero en toda la extensión del ser y del conocer. Porque la experiencia in-sistencial, es decir, del sí en sí mismo, es una experiencia primera y originaria presupuesta para todas las demás ex-

periencias; más aún: podemos denominarla una experiencia trascendental y *universal* en el sentido de que esta experiencia se halla no sólo en la base, sino también en la realidad y expresión de todas las demás experiencias, presente en todas ellas. El yo, en su sentido más originario, no hace otra cosa que reflejar esta experiencia primitiva del hombre, y por eso el yo se halla presente en todo conocimiento y en toda acción específicamente humana, o de la persona. Toda otra experiencia la presupone y la incluye copresente y fundante; de modo que podemos, con toda realidad, afirmar que se trata de una experiencia fundante y copresente de todas las demás experiencias personales.

El núcleo originario de la persona es, pues, la in-sistencia; y la revelación originaria de la persona es la experiencia in-sistencial.

Tenemos así que la in-sistencia es:

a) *la primera experiencia* o el primer conocimiento del hombre, base de todas las demás experiencias y conocimientos;

b) *la primera realidad* del hombre, o la primera realidad óntica en que se apoya todo el hombre;

c) por fin, la in-sistencia es también *el origen y el fundamento de la experiencia metafísica del hombre*, es decir, ella constituye el encuentro de la persona con el ser o la apertura de la persona al ser. La declaración de este último punto precisará todavía más los dos anteriores.

II. *La in-sistencia como experiencia del ser a través de la persona.*—La in-sistencia, como ser y como experiencia, corresponde respectivamente a la realidad y a la experiencia originaria del hombre, y, por cierto, en su núcleo más fundamental de persona. Pero si la in-sistencia como interioridad, como vuelta sobre sí mismo es, ante todo, personal, es decir, constitutiva de la persona, ello

significa que, por esencia, es *individual, concreta*, incomunicable. Toda in-sistencia es persona y no hay in-sistencia o experiencia in-sistencial sin experiencia personal. En consecuencia, la in-sistencia es, ante todo, experiencia individual; porque es individual el sujeto y el objeto de la experiencia. La persona es lo más individuo, pero, al fin, un individuo concreto, es decir, un *ente*. Por supuesto, se trata de un ente privilegiado, porque puede volverse totalmente sobre sí mismo y afirmarse en sí mismo, in-sistir, cosa que no todos los entes pueden realizar.

Pero la in-sistencia nos muestra al ente de una manera "especial"; no al ente como quiera, sino al ente insertado en un "orden óntico", orden que trasciende y desborda al ente concreto. Y porque lo hallamos insertado en ese orden óntico o real, decimos que *el ente es*. Del ente afirmamos, por la experiencia in-sistencial, que *es* una realidad. La comprobación de esta afirmación nos resulta tan inmediata, tan firme y tan ineludible por el hecho mismo de que la in-sistencia es presencia de sí a sí, es patencia de sí a sí y verdad de sí a sí; por lo mismo, al "afirmar" que *el ente es*. no hacemos apenas sino trasponer en un eco la realidad inmediatamente "experimentada".

Pero en esta expresión interior de nuestra experiencia por la que afirmamos "el ente es", nos hallamos en contacto con la realidad *en cuanto tal*. Decir "el ente es", es lo mismo que decir, "el ente es ser", es real, está en lo real. Y aquí entramos a descubrir un elemento que estaba ya patente, desde el principio, en nuestra misma experiencia in-sistencial, en la que afirmábamos el ente es. Porque, en esta misma afirmación y en la experiencia que le corresponde y en la realidad captada en esta experiencia, se halla un elemento que desborda la realidad propia de nuestro ente: al decir "el ente es", o "el ente es real", lo sumergimos en un elemento en cierta manera experimentado por el ente mismo, pero que *desborda* al ente y lo *sustenta* y lo

funda. Ahora bien, el ser, el ser en cuanto ser, no es otra cosa que ese elemento desbordante y a la vez sustentante y fundante del ente. El ser no es el ente, la realidad no es el ente, sino que están más allá del ente. Antes bien decimos: el ente *es* "realidad" y *está en* "la" realidad. Esta observación o análisis de nuestra experiencia nos muestra en ella dos elementos: lo estrictamente subjetivo, concreto e individual, y lo trascendente y desbordante que es precisamente la realidad, el ser. De esta manera, en la experiencia personal más íntima, es decir, en la experiencia in-sistencial, hallamos la diferencia entre el ente y el ser, diferencia que puede denominarse la *diferencia ontológica*, o la *diferencia metafísica*, porque por ella descubrimos y afirmamos algo más que el ente puro, al descubrir y afirmar también el ser que trasciende el ente.

Y en esta trascendencia hallamos también el sentido del ente. Porque, por hallarse fundado el ente en el ser, todo el sentido del ente depende del sentido del ser mismo; pero, en todo caso, el sentido del ente, en cuanto vinculado al ser, lo hallamos también en la experiencia personal in-sistencial. Será objeto de una dilucidación ulterior el sentido del ser en cuanto tal, del ser en cuanto ser, lo que decidirá en última instancia el sentido del ente. Nosotros no podemos ahora detenernos en esta ulterior dilucidación, y remitimos a los lectores a otros trabajos nuestros.

Deseamos sólo aclarar aquí este aspecto del contacto con el ser en cuanto ser, realizado en la experiencia in-sistencial, propia del hombre como persona. Si atendemos a esta experiencia, veremos que en ella se cumplen dos estadios, que la integran unitariamente, inseparables entre sí.

El descubrimiento de esta diferencia ontológica, o distinción entre el ser y el ente, nos hace el ser patente a nosotros. Es decir, en la experiencia in-sistencial se halla "presente" el ser. Esta experiencia ontológica es más bien pasiva que activa, la sufrimos en su primero e inevitable

choque y no la podemos evitar. Todo hombre, toda persona, por su experiencia in-sistencial, recibe el "choque del ser", como un acto de presencia del mismo, y no una presencia pasiva sino penetrante y activa. Es el choque metafísico, percibido como hecho inevitable en la experiencia in-sistencial. Por este choque o impacto del ser en el seno de la in-sistencia, el hombre es, por esencia, un ente metafísico, tiene la pasión metafísica y no puede dejar de hacer metafísica.

Más aún: en este choque o experiencia encontramos el origen primero y el fundamento primero de la metafísica como tal, es decir, como "saber del ser". Por lo mismo, creemos que el hombre, al hacer metafísica, lo hace sobre un fundamento *real*, el de la experiencia del ser. Todo el trabajo de la filosofía deberá concentrarse en la dilucidación de esta experiencia originaria de la metafísica, pero no puede ni negarla ni desnaturalizarla, sin contradecirse a sí mismo, sin ir contra una experiencia inmediata y presente y, por tanto, siempre renovada y siempre volviendo a plantear el interrogante de la metafísica, aun cuando sea negada.

Ante esta experiencia o choque, más bien pasivo, que tiende a provocar y que, de hecho, provoca en nosotros la pregunta por el ser (pregunta que no haríamos si no tuviéramos ya en alguna manera presente el ser por el que preguntamos), ante esta experiencia o choque del ser, decimos, corresponde la "respuesta" que la persona dará al ser.

Esta "respuesta" no es otra cosa que la segunda etapa de la experiencia in-sistencial, es decir, la "afirmación ontológica": *el ser es.* Porque, ante el choque o presencia del ser que se nos hace patente y nos dirige la pregunta metafísica, la in-sistencia, o el ente privilegiado que es la persona, debe responder "reconociendo" esta realidad presente o patente del ser en el ente, y dando lugar a la

"afirmación ontológica". Esta afirmación ontológica es el primer principio de la metafísica, no sólo porque contiene en germen toda la metafísica, sino porque es el que primero formulamos, no en forma explícita, sino en forma vivida ante el ser.

A la "experiencia ontológica" corresponde la "afirmación ontológica". Y una y otra no son más que dos aspectos de la "experiencia total de la persona" o "in-sistencia", en la cual descubrimos el núcleo de la persona y del ser.

De esta manera, *la experiencia in-sistencial es, no sólo fundamento originario de la persona, sino que en ella y por ella llegamos al encuentro con el ser.*

Se nos dirá, tal vez, que hemos estrechado en exceso el campo de la experiencia in-sistencial hacia la interioridad del hombre y que corremos el peligro de un extremo subjetivismo. Pero, ni la in-sistencia auténtica, ni la persona, pueden ser encerradas en la subjetividad pura. Para ello bastará que tengamos presente que la experiencia in-sistencial, punto de partida de toda otra experiencia y saber, no se realiza nunca aislada de otras experiencias, de los entes mundanos y de las otras personas, sino que precisamente se cumple en función de ese otro conjunto de experiencias que versan sobre entes trascendentes. No es posible la vuelta del hombre sobre sí mismo, la patencia de sí a sí, que nos revela el ser de sí en sí, sino en conexión o posición, contraposición e influjo mutuo de otras in-sistencias y de otros entes mundanales. Sólo frente a esa "alteridad" es posible reconocer la "mismidad" que permite la presencia de sí a sí. In-sistencia se opone por su ser y su experiencia a "lo otro", a lo "existente". Se opone a ello y lo supone. No se constituye sino frente a lo otro, ni se experimenta en sí sino frente a lo otro. Por eso la afirmación in-sistencial está afirmando, a la vez, la trascendencia de los otros entes, sin la cual no sería posible la propia in-sistencia.

Y como en relación con la persona hemos visto que la in-sistencia es la primera experiencia y la primera realidad del hombre, primera por ser originaria y por estar incluída y copresente en todas las demás experiencias del hombre, así ahora, la in-sistencia es la apertura *originaria* al ser y también la apertura *trascendental o universal. Originaria*, porque es la primera y porque es el fundamento de todas; *trascendental y universal*, porque en todas las demás experiencias y afirmaciones metafísicas se halla presente esta experiencia original o apertura originaria del ser en el hombre.

Tratemos ahora de indicar cómo esta apertura al ser por la persona, y, por cierto, en ese núcleo in-sistencial, es la *primera y la más originaria.* Efectivamente, la trascendencia del ser es reconocida en múltiples experiencias de cuya legitimidad no podemos dudar. La filosofía moderna, y en especial la contemporánea, se han ocupado de buscar las vías posibles de la trascendencia. Así se han señalado, entre otras, la libertad, que tan inmediata relación tiene con la persona; la existencia, íntimamente ligada a la libertad; la experiencia moral, también señalada como la vía auténtica del encuentro con el ser; el dinamismo de la inteligencia, que ha dado lugar a fecundos análisis para mostrar cómo se abre el camino a la trascendencia a través de la inteligencia y de la idea. Por su parte, la filosofía escolástica tradicional ha seguido también su propia vía hacia la trascendencia, predominantemente en un proceso abstractivo. En cuanto a nosotros, creemos que en realidad es múltiple el camino de acceso al ser, y que todas estas vías tienen una legitimidad fundamental. Pero creemos que *todas ellas* se apoyan en una superestructura o en un presupuesto básico, es una especie de cabeza de puente, que es lo que hemos denominado esta primera, simple y originaria experiencia del núcleo de la persona, en la cual se realiza también la apertura a la diferencia ontológica, y,

por lo tanto, la afirmación ontológica. Si analizamos cualquiera de estas vías de acceso al ser, la libertad o la inteligencia, la existencia o la moralidad, la abstracción o la experiencia religiosa, veremos que en todas ellas está presupuesta, ontológica y gnoseológicamente, esta experiencia originaria y primera del núcleo central de la persona, que hemos denominado in-sistencial. En todas ellas se halla presente la presencia de sí a sí mismo y el ser de sí a sí mismo, y sólo en virtud de esa presencia aquéllas adquieren su fundamento. Lo que sucede es que estas vías no son sino diversos modos de actuar la realidad in-sistencial, porque la presencia de sí a sí y el ser de sí en sí se hacen patentes tanto en la conciencia moral, como en la experiencia de la libertad; tanto en el dinamismo de la inteligencia, como en el de la experiencia religiosa; tanto en la abstracción, como en la existencia. Por eso nos hallamos, como hemos indicado con anterioridad, ante la *apertura trascendental* al ser, en cuanto que se halla en *todos* los otros modos concretos de comunicación con el ser. Si no fuera porque el término es demasiado gastado, diríamos que la in-sistencia, como núcleo óntico de la persona y su experiencia, es la condición *a priori*, implícita pero presente, de todo encuentro con el ser.

Dos observaciones finales.

La primera es que, de ser esto así, la experiencia in-sistencial sería el fundamento de la metafísica, y, por tanto, de la problemática filosófica en general. El núcleo originario del yo se halla en relación íntima con todos los otros problemas de la metafísica. A través de la dilucidación de la in-sistencia, podrían también iluminarse el problema del cosmos, el problema del prójimo, el del Absoluto, el de la historia, como esencia del hombre. Los fundamentos de la gnoseología coinciden, en este punto, con los fundamentos

de la metafísica, y corren paralelos, apoyados en la misma experiencia originaria in-sistencial.

En segundo lugar, observemos que hemos descubierto una especie de ordenamiento ontológico entre la in-sistencia y el ser. La experiencia in-sistencial es el núcleo de la persona, y, merced a este carácter "personal", ha sido posible el encuentro con el ser. In-sistencia es persona, y persona es experiencia y autonomía ontológica o del ser. Pero, en realidad, éste es el proceso por así decirlo inverso; el proceso directo es otro. No es el ser la culminación de la persona y de la in-sistencia, sino al revés, la in-sistencia y la persona son la culminación del ser. El ser en cuanto tal, tiende a realizarse y a culminar en la persona o en la in-sistencia, donde adquiere la máxima unidad concreta, que parece ser la meta del ser.

En fin, para completar el análisis, quedaría un interrogante, que ahora no desarrollamos, pues ya en otra oportunidad[34] nos hemos ocupado de él; sin embargo, tratándose de las relaciones entre la persona y el ser, no podemos dejar, al menos, de constatarlo.

Hemos descubierto el ser a través de la persona, en la experiencia in-sistencial. Pero, ¿estamos aquí ante *una persona* que se encuentra con el *ser impersonal*, o más bien se trata de un encuentro entre *persona* y *persona*? Este ser en cuanto ser, que se nos presenta en la experiencia in-sistencial, ¿carece del atributo de la personalidad? En tal caso, ¿cómo sería posible la actividad más característica de la persona frente al ser, que es el "diálogo"? Porque si el ser, que la persona descubre, no participa de alguna manera de la personalidad, y por ende no es un *tú*, ¿cómo la persona puede pasar a su acto característico que es el "diálogo" o la "comunicación" con otra persona? Nosotros creemos

34 Véase más arriba, en la Parte Primera, la *Analítica de la existencia humana*: 2ª etapa: *La trascendencia*, c; también nuestro estudio *Tres lecciones de metafísica in-sistencial*, ps. 46-48.

que la experiencia metafísica nos descubre al ser en cuanto ser en una doble función o aspecto: el ser en cuanto ser concreto, como fundamento constitutivo de los entes, y el ser en cuanto ser subsistente en cuanto que es origen y fundamento (pero no constitutivo formal) del ser en cuanto ser concreto y de los entes[35].

Este descubrimiento del ser como persona, nos muestra la vinculación suprema entre la persona y el ser, y confirma que la máxima realización del ser se halla en la persona. El ser, en su grado supremo de perfección ontológica, es persona; y, cuando esa perfección ontológica adquiere un carácter Absoluto y omnímodo, es la Persona Absoluta. Hasta tal punto se hallan íntimamente enlazados la persona y el ser, y hasta tal punto, para el hombre, el núcleo de relaciones entre la persona y el ser se halla en su experiencia originaria, es decir, la *experiencia in-sistencial.*

[35] Esta concepción del ser en cuanto ser la hemos expuesto en la obra citada en la nota anterior, ps. 41-45.

B) IMPERFECCIONES DE LA PERSONA HUMANA

Hasta ahora hemos descrito lo que podríamos llamar *las fuerzas ascensionales* de la persona humana.

Desde el fondo mismo de la personalidad metafísica, hemos podido comprobar que la perfección ontológica de la personalidad se despliega, primero, en una actividad inteligente, capaz de sobrepasar los límites del tiempo y del espacio; capaz de pensar en un fin propio y personal, y de establecerse un ideal de su vida.

Consiguientemente, hemos visto que, al conocimiento intelectual espiritual, correspondía el dominio de los propios actos, el poder de elección entre los fines y entre los medios

La persona humana se nos presenta así frente a un sublime ideal que aspira realizar, y al que le empuja de manera irresistible todo el peso de su naturaleza "*pondus naturae*", y que se resume en la posesión de la verdad suprema para la inteligencia y del bien supremo para la voluntad. Esto constituye el último ideal de la persona humana, porque en ello se cifra su felicidad suprema, y se cifra su felicidad suprema, porque en ello consiste la última y más elevada perfección.

Desde el fondo de su ser tiende a remontarse hacia arriba la persona humana, hacia su felicidad suprema, hacia su última perfección. Pero he aquí que al querer iniciar su

vuelo, siente también un pesado *lastre ontológico*, que le impide en todo momento ascender con aquella facilidad que ansía, hacia las cumbres de sus ideas. Lastre sobremanera pesado: las imperfecciones inherentes a la misma esencia de la personalidad humana y que se oponen a sus grandes perfecciones. Debemos estudiar esas imperfecciones esenciales a la persona humana.

1. *Inteligencia limitada.*

El ejercicio de la actividad intelectual de inmediato aparece restringido, dificultado, limitado.

La inteligencia, como inteligencia, tiende irresistiblemente hacia la verdad. No descansa sino en ella. Pero, ¡qué trabajo nos cuesta llegar a conquistar una pequeña parte de la verdad!

Conocemos por intuición o por raciocinio, por experiencia o por deducción. Ahora bien, por ambos caminos tiene abierto nuestra inteligencia el acceso a la verdad, pero sólo con grandes dificultades, con mezcla de errores, y, en todo caso, nunca nos es posible llegar a un conocimiento *exhaustivo*. Podemos, en verdad, reunir un conjunto de conquistas definitivas, de conocimientos, los más indispensables y básicos para la vida humana, pero avanzamos siempre con dificultad y tropezamos con misterios, aun en el orden del conocimiento natural, con zonas oscuras e impenetrables; con problemas filosóficos, limpiamente planteados, desde hace más de dos mil años en el Occidente, y cuya solución todavía no vislumbramos.

En el orden de la intuición y de la experiencia tenemos, por cierto, la ventaja de un inmediato contacto con la realidad. Pero la misma experiencia se nos presenta en una serie de tonalidades, desde la experiencia clara, nítida, cuya evidencia se nos impone, hasta la que se va perdiendo ya en una zona misteriosa, difusa y huidiza, que exige un

esfuerzo metódico y prolongado para poder comprobar qué es lo realmente dado en ella. Nada extraño, pues, que las mismas definiciones de nuestra experiencia posean a veces un colorido enteramente subjetivo. Y, también, que muchas de nuestras experiencias básicas sean desconocidas o desfiguradas por muchos observadores.

Si ahora pasamos al plano del conocimiento *discursivo*, ¡a cuántos peligros de error no está expuesto nuestro raciocinio! Para llegar a veces a la solución de un problema determinado, no nos es posible tomar el camino más corto, la línea recta de la intuición. Debemos dar largos rodeos, debemos proceder de lo más conocido a lo menos conocido: premisas, consecuencias, nuevas premisas, nuevas consecuencias; vuelta hacia atrás para rectificar los errores; y así en un zigzag laborioso llegamos al fin a obtener una afirmación, que con frecuencia no traspasa los límites de la probabilidad. ¡Qué problemas inexplicables para la inteligencia humana! Basta recorrer una sola parte de los conocimientos humanos, sin duda la más general: la filosofía. La historia de la filosofía nos muestra en toda su desnudez, por una parte, la excelencia del entendimiento humano; pero, por otra parte, también y con no menos crudeza su extremada impotencia. Desde los albores de la investigación filosófica aparece el hombre debatiéndose en un continuo ir y venir hacia los mismos temas, con las mismas dificultades, con los mismos errores. No somos pesimistas. Reconocemos cierto progreso en la historia de la filosofía: en el planteo y en la solución de sus problemas. Pero, ¡qué lento y a costa de cuántos errores!

2. *Voluntad debilitada.*

Si de la inteligencia pasamos a la voluntad, la limitación de la personalidad humana aparece tal vez mucho más lastimosa. El clamor con que San Pablo lamentaba la

lucha que debía sostener contra sus inclinaciones al mal ("no hago lo bueno que quiero, sino lo malo que no quiero") es un retrato de la humanidad de todos los siglos[1]. Llevamos clavado en el alma el aguijón de un ansia infinita de lo divino, lo santo, lo heroico, lo bueno, lo bello... Este ideal nos atrae irresistiblemente.

Pero junto a aquél, y desgarrando lo más íntimo de nuestro ser, está el otro aguijón que nos impele, también con gran fuerza, hacia lo bajo y lo material, la vileza y el egoísmo; y lleva a veces al hombre hasta las acciones más criminales.

Aun los más santos, sienten en sus miembros la ley del pecado, que les impone una lucha terrible para poder proseguir sin retrocesos su continua marcha hacia Dios. Pero la santidad no es, sin duda ninguna, la nota sobresaliente en el concierto de las acciones humanas. En el conjunto domina tal vez la pasión mal dominada, el egoísmo, la ambición, la sensualidad... ¡Pobre voluntad humana, qué imperfecta, qué débil aparece en medio de su misma nobleza y libertad!

Este espectáculo desastroso parece indicarnos que se ha introducido en la naturaleza humana un elemento extraño que la perturba y que la mantiene dislocada de su verdadero centro. Ese elemento nos lo descubre la teología La naturaleza humana está, tal como la experimentamos, enferma de una profunda herida. Despojado de sus dones sobrenaturales y herido en sus dones naturales, quedó el hombre tan vulnerable frente al mal, que no dudan los teólogos en establecer una tesis que siempre hemos mirado con verdadero temblor: "El hombre, librado a sus propias fuerzas, no puede observar durante largo período la ley

1 "Non enim quod volo bonum, hoc facio; sed quod nolo malum hoc ago". *Rom.*, 7, 19. Ya antes había dicho el poeta: "Video meliora proboque; deteriora sequor".

natural sin que caiga necesariamente en faltas graves" [2]. ¡He aquí una autorizada confesión de la debilidad esencial de nuestra voluntad!

3. *El peso de la materia.*

La parte espiritual del hombre, su más preciada perfección, se halla en especiales dificultades por su unión necesaria con la otra parte: la materia. El hombre es el punto de contacto entre dos mundos, el espiritual y el material. Pero, la unión de ambos en el hombre, cede en evidente perjuicio de la parte espiritual.

Filósofos y teólogos repiten con frase gráfica que el hombre es inmersión del espíritu en la materia. Inmersión, metido hasta lo más hondo en el ser material, condicionado ontológica y psicológicamente por la misma materia. No es una unión cualquiera, es unión *sustancial*, es inmersión ontológica del espíritu que, sin confundirse con la materia, llega a formar con ella *un ser unificado*, una totalidad bien organizada.

Las grandes dificultades de la inteligencia humana provienen tal vez de su necesaria dependencia (aunque sólo sea como condición) del conocimiento sensible. El hecho de que en el hombre se hallen íntimamente entrelazados el conocimiento intelectual y el sensitivo, envuelve en una especie de penumbra toda nuestra actividad cognoscitiva intelectual, que hace en especial penosa para el hombre la conquista de la verdad.

Pero el peso de la materia se deja sentir más todavía tratándose de la voluntad humana. Es en nuestra base material, biológica, donde se desarrollan las pasiones, que, con ímpetu tal vez más avasallador, empujan al hombre hacia lo bajo, y lo alejan de las altas cumbres de su ideal.

[2] Tesis considerada por los teólogos escolásticos como *theologice certa* Sería *temerario* en la fe negar tal tesis.

No será necesario que descendamos a descripciones que están en la mente de todos: ¿quién no conoce las pasiones que desencadena el instinto sexual, las pasiones que mantiene vivas la necesidad de proveer a la existencia material del hombre, y de subvenir a todas sus indigencias terrenales? ¡Qué tragedias describen a diario las crónicas periodísticas!

4. *Las deficiencias del espíritu.*

Pero sería un error pensar que estas pasiones, que impiden la ascensión libre del hombre hacia su ideal humano, se reducen a las que están de suyo ligadas a la condición biológica del hombre. Ocupan sin duda el lugar preferente en la mayoría de los hombres. En algunos pueden llegar al 100 %; pero junto a ellas, y por encima de ellas, y con mayor violencia a veces, toman cuerpo en el hombre las *pasiones propias del espíritu*, pasiones independientes de la materia. La soberbia, pasión característica espiritual, por citar sólo un ejemplo, es la fuente de no pequeña parte de los crímenes humanos.

Nos parece que al hablar de las imperfecciones del hombre se las atribuye con frecuencia en una forma exclusiva a su inmersión en la materia, siendo así que en realidad existen en el hombre fuentes de imperfección y de limitación tanto en la materia como en el espíritu.

Como ejemplo de que también los seres *puramente espirituales* están sujetos a fuertes pasiones y a graves imperfecciones podemos citar el más famoso, tomado de la teología: la caída de los ángeles rebeldes. No cabe duda que el momento precedente al pecado fue un momento de intensa lucha en cada uno de los ángeles, entre el camino de la obediencia o el de la desobediencia. Por fin triunfó la soberbia, fue el triunfo de una verdadera pasión espiri-

tual desorbitada; lo que nos revela la imperfección existente aun en los puros espíritus.

5. *Indigencia social.*

Otro signo de la imperfección del hombre es su necesaria dependencia de la sociedad. El hombre necesita de la sociedad, tanto para satisfacer sus necesidades materiales como sus necesidades espirituales. La sociedad, que de suyo no implica imperfección ontológica (recordemos la misteriosa sociedad de la Trinidad Divina), en el hombre proviene también de su indigencia: el hombre *necesita* de la sociedad.

Resumiendo esta visión apenas indicada, de la tragedia inmanente a la persona humana, podemos decir que, en último término, se funda en la oposición ontológica, que se plantea por la existencia de perfecciones e imperfecciones en el ser mismo de la persona humana; de esta *oposición ontológica* surge de inmediato la oposición *psicológica,* que se manifiesta principalmente en nuestro conocer y en nuestro obrar; de ésta surge a su vez la oposición moral en cada individuo; y de la oposición moral en cada individuo es de donde nace la oposición social.

EXPLICACIÓN DE LA TRAGEDIA INMANENTE A LA PERSONALIDAD HUMANA

A) EXPLICACIÓN FUNDADA EN LA OPOSICIÓN ENTRE INDIVIDUO Y PERSONA

El misterioso estado de atracciones y repulsiones hacia lo bueno y lo malo, el continuo vaivén entre el amor y el odio, que desgarra a la persona humana y la induce a cometer las acciones más absurdas o las más heroicas, está pidiendo al filósofo una perentoria explicación.

No han faltado, por cierto, en todo tiempo intentos más o menos afortunados de dar con la clave del incomprensible estado de la humanidad. En nuestros días ha comenzado a hacerse famosa la explicación de la oposición inmanente que existe en el hombre, por la oposición entre el individuo humano y la persona humana.

Acerca de esta oposición individuo-persona, nos hemos ocupado con detención, en otros estudios; aquí hemos procurado poner en claro algunas confusiones y faltas de fundamento, inherentes a una teoría de la oposición en el hombre entre la individualidad y la personalidad.

Deseamos, sin embargo, referirnos aquí de nuevo a dicha explicación. Así quedará el presente estudio acerca de la persona humana más completo.

1. *La persona es lo universal en el hombre; el individuo es lo particular.*

Según esta concepción, si atendemos a la lucha interna que se desarrolla en el hombre, podemos observar que la oposición se entabla entre dos elementos, de los cuales uno representa la participación del hombre en aquellos valores eternos que permanecen siempre los mismos por encima de todas las manifestaciones concretas de hombre, y el otro aquellos valores particulares que tienden exclusivamente a la unidad del yo, que llevan el sello del particularismo, del egoísmo, del individualismo.

La persona en el hombre, por ser lo más excelso, se realiza en la medida en que participa el hombre de esos valores universales, supremos, eternos e inmutables. La oposición que existe en el hombre a esa realización ideal, proviene de su naturaleza particular, individual, que tiende a limitar, a restringir, a particularizar, en una palabra, a desuniversalizar tales valores.

Esta teoría se presenta casi siempre en forma de espiritualismo panteísta, y llega, de ordinario, a la concepción de una realidad espiritual única y suprapersonal, de la cual va participando en mayor o menor escala, según los esfuerzos que para ello realice cada individuo humano. La mayor o menor participación del individuo en los eternos valores de ese espíritu impersonal, trascendental, determina el mayor o menor grado de personalidad de cada individuo.

Los lectores podrán adivinar, en la descripción que acabamos de realizar, que hemos aludido no sólo a la persona trascendental, al yo trascendental del idealismo poskantiano (Fichte), sino que por igual incluye nuestra descripción toda forma de panteísmo espiritualista, tal como es profesado en nuestros días sea por el idealismo (León

Brunschvicg), sea por el realismo (Max Scheler y N. Hartmann).

Por demás está decir que en cada individuo humano la personalidad no sería otra cosa que el conjunto de actos con que el espíritu va adquiriendo conciencia de sí mismo (Fichte), o con que la psique (elemento biológico individual) va realizando los valores universales del espíritu (Max Scheler). De nuevo la concepción actualista de la persona humana.

Graves razones dificultan la admisión de esta teoría, que pretende asimilar la persona a lo universal, y el individuo a lo particular. Esto implica no sólo construir una metafísica de espaldas a la realidad, renegando de los datos de la conciencia, sino también tergiversar de raíz las características fundamentales de la persona y del individuo, constituyendo lo universal en lo *único* verdaderamente *subsistente*; y añadiéndole una personalidad panteísta o universal, que resulta en realidad antipersonal. El campo de la personalidad sería, según esta teoría, algo así como una región estratosférica a donde el ser habitualmente sumergido en la materia, ascendería con mayor o menor frecuencia, según su propio esfuerzo. Aun cuando concediéramos esto, quedaría todavía una postrera pregunta. ¿De dónde nace en el hombre la fuerza ascensional que le permite elevarse con mayor o menor frecuencia a las regiones del espíritu? He aquí el problema que debe resolver cualquier concepción actualista.

Si queremos seguir siendo fieles a la realidad, debemos admitir, por necesidad, la legitimidad filosófica del problema, y aplicarnos a resolverlo. Porque si es cierto que el hombre puede ascender a una participación actual del espíritu, es en virtud de un principio ascensional suficientemente poderoso para elevarlo hasta la perfecta conciencia de su ser. Si ese principio es algo transitorio, preguntamos: ¿De dónde viene?, ¿por qué viene? Sería necesario recurrir

al "acaso", solución poco filosófica, o a un principio externo, que infundiera de manera intermitente al sujeto psicofísico la capacidad ascensional del espíritu. Esta hipótesis sería gratuita, y no coincidiría con la experiencia; además se llegaría a lo que no se quiere admitir: porque ese principio externo es algo permanente, o deberíamos buscar, en último término, su origen en otro principio permanente.

Así el actualismo puro dejaría de existir, pues todos los actos se apoyarían, en último caso, en un principio permanente, subsistente a los actos, como la actividad que se van trasmitiendo las bolas de billar, se apoya en un principio permanente de actividad, el jugador.

Debiendo recurrir, en último término, a un sujeto, a un principio sustantivo, o a una sustancia, es lo más lógico y lo más conforme a la experiencia de la identidad y permanencia del "yo", que admitamos en el hombre un *principio sustantivo de la energía espiritual*, el cual no puede ser pura materia organizada, sino que pertenece al orden de las realidades espirituales.

El fundamento que ha empujado a muchos filósofos por la pendiente del espiritualismo panteísta, que se reduce a la persona supra-individual, es la capacidad de representación de lo "universal" que posee nuestro entendimiento. La representación de un mundo inmutable y de cierto valor objetivo, que aparece *el mismo* en cada una de las inteligencias humanas, tiene un carácter de universalidad, de necesidad y de intemporalidad, que no cabe en una conciencia individual, contingente y temporal. Así, al fundamento general del idealismo exagerado de Platón, se añade, no sólo la semejanza que unifica todas las inteligencias particulares, sino la imposibilidad de explicar una representación de lo "universal" y eterno en un ser "individual" y temporal.

La dificultad es, por lo demás, la misma en los diversos planos de la filosofía, ya que en todos entra nuestra "repre-

sentación", función de nuestra inteligencia; así, en el plano de la psicología, de la lógica, de la epistemología y de la metafísica, donde recibe su máxima expresión con el famoso "monismo" de Parménides: "Nada hay y nada habrá fuera del «ser», puesto que la suerte lo ha obligado a ser un todo inmóvil"[1]. Lo inteligible es "uno" por su universalidad, y no puede haber sino "una sola" representación ("*species*" en la terminología escolástica), ya que su universalidad es su unidad.

Esta actitud filosófica exige una perfecta unidad de naturaleza entre la representación y su objeto; pero tal unidad implica contradicciones demasiado profundas. Si es verdad que para que haya conocimiento se precisa una "asimilación" de la facultad al objeto, no es menos cierto que esta asimilación no puede ser "perfecta". Con frase ceñida expresa Santo Tomás este pensamiento: "Intellectus est *quodammodo omnia*", "el entendimiento es, *en cierta manera*, todas las cosas". *En cierta manera*, es decir, *no de una manera absoluta.* La "unidad absoluta" de todas las cosas en el espíritu es contraria a la experiencia inmediata del "yo" individual, tal como nos lo revela la psicología. La "explicación teórica" de la antinomia averroísta (que tiene sus ascendientes como hemos indicado, en el realismo exagerado platónico, sus descendientes, en el idealismo absoluto de Fichte, Schelling y Hegel, y un gran paralelo en las concepciones orientales del hinduísmo y del budismo) fue expuesta con precisión por Santo Tomás y los escolásticos[2].

Hemos indicado la solución del problema, solución apoyada en el poder de abstracción de la inteligencia, poder que podemos comprobar en cada momento, y que coincide con una concepción de *realismo moderado.*

[1] H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 34, fr. 8.

[2] Véase sobre Santo Tomás el estudio de G. Rabeau, *Species Verbum*, p. 121, París, Vrin, 1938.

El problema, siempre viejo y siempre nuevo, del dualismo entre lo universal y lo particular no lo hubiéramos tratado, si no pudiera precisar algunos aspectos del problema de la individualidad y la personalidad en el hombre. Después de cuanto acabamos de exponer, ¿qué oposición puede establecerse entre la individualidad y la personalidad? Si no es posible admitir una conciencia panteísta universal, un "yo absoluto", subsistente, con el que se identificarían todos los "yo" individuales; ni un "logos", o una "idea" hegeliana; resulta que la personalidad, aunque *participe* de valores o instancias universales y supratemporales, *es en sí* profundamente individual y realiza la participación antedicha por actos intencionales, que son a su vez individuales.

Sería imposible tal participación de una manera personal (consciente) si no fuera referida a un ser determinado y concreto, a un "yo"; y un "yo" es un "individuo"[3].

Lejos, pues, de haber oposición entre la personalidad, por la que el hombre participa de lo universal, y la individualidad, es ésta una condición esencial de aquélla. Debemos admitir que los seres puramente materiales o o puramente animales no pueden *participar*, de manera consciente, del mundo de los objetos universales; pero no es porque sean individuos, sino porque son indivduos *de tal especie* que no tienen aptitud para conocer y vivir lo espiritual. La persona humana, en cambio, los conoce, no porque sea individuo sino porque es "más" individuo o individuo de tal especie, que es apto para participar de ese mundo espiritual, inmutable y eterno, que está por encima de todas las restricciones y relativismos humanos.

[3] Como hemos hecho notar antes, el concepto mismo de yo-absoluto supra-individual es contradictorio: todo yo, toda persona, es consciente, y toda conciencia es individual.

2. *La persona representa lo espiritual; el individuo lo material.*

Si el dualismo universal-particular, en que el hombre se halla sumergido, no puede descubrirnos un dualismo entre individuo y persona, veamos si la constitución metafísica de la materia y del espíritu pueden fundamentar dicha oposición.

Esta interpretación está ligada en muchos puntos con la anterior, ya que es precisamente el "espíritu" el que puede elevarse hasta lo universal y supratemporal; en cambio, la materia, se halla excluída de ese mundo superior. Sin embargo, debemos distinguir con todo cuidado "dos direcciones", que si tienen algunos puntos de contacto, están separadas por divergencias fundamentales.

La primera es derivación inmediata de la anterior, o no expresa con claridad si es realmente el espíritu, tal como se manifiesta en cada hombre, algo sustantivo o individual. En este sentido podrían interpretarse algunas expresiones de Windelband, Max Scheler y N. Hartmann, como también de Croce y Gentile. Como ya la hemos excluído en el párrafo precedente, no insistimos sobre ella.

La segunda dirección, que propone una oposición entre individuo y persona correspondiente a materia y espíritu, procede de algunos filósofos escolásticos. Entre ellos se destaca J. Maritain, y el R. P. Gillet, O. P.

Veamos cómo la expone el M. R. P. Gillet: "Se da el nombre de persona al principio espiritual, que en el orden del ser totaliza los elementos constitutivos del compuesto humano unificándolos, y en el orden de la acción viene a ser el principio responsable de los actos humanos. Al contrario, se reserva el nombre de individuo a aquel conjunto original, que resulta en cada uno de nosotros de todos los elementos materiales, pero accidentales, por los que se diferencian los cuerpos, y donde el sexo, el temperamento,

la raza, la herencia, el suelo, el clima, intervienen con títulos diversos"[4].

Ya aparece que no es del todo exacto reservar el nombre del individuo a lo que resulta en nosotros de los elementos materiales. También en nosotros el principio espiritual es individual, porque es singular, y por eso dice Santo Tomás que también el alma, *hanc animam*, es principio individuante en el hombre[5].

En el orden moral esta oposición suele acentuarse: "Ser una persona a los ojos de un humanista es ser dotado de razón y libertad, es tener la conciencia del destino humano, y frente a ella tomar la responsabilidad de sus actos; es, para una parte a lo menos de su actividad, escapar al determinismo universal es ser alguno y no solamente alguna cosa... Ser un individuo, al contrario, es experimentar en su cuerpo un cierto número de condiciones contra las cuales no podemos gran cosa, porque ellas tienen causas que entran en el determinismo de la naturaleza, tales como la raza, la herencia, el temperamento, el medio físico, la edad, el sexo, el espacio, el tiempo..., todas las disonancias de esta tierra, aquellas precisamente que provienen de la diferencia infinita de las condiciones individuales, se armonizan en este acorde final, donde se ve la persona humana responsable, emerger de todas estas condiciones y abismarse en la alegría divina de una eterna beatitud"[6].

Creemos que tanto la persona humana como el individuo humano (que son exactamente el mismo aspecto de

[4] M. S. Gillet, O. P., *Culture latine et ordre social*, Flammarion, París, 1935, p. 24.

[5] *S. Theol.*, I, q. 29, a. 4, c.

[6] M. S. Gillet, obra y lugar citados. Una crítica detenida de la distinción entre individuo y persona, tal como la propone Maritain, inspirado en Garrigou-Lagrange, puede verse en la obra de Julio Meinvielle, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Ed. Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1948. Ver cap. I: "La distinción entre individuo humano y persona humana", ps. 17 y ss.

esa única realidad, el hombre) triunfará de la infinita diferencia de condiciones de los individuos o de las personas humanas. Puede sólo distinguirse de individuo la noción de persona, cuando se considera al individuo en una forma general, sin referirla a determinada especie. Pero cuando se trata de la especie humana que es especie racional, hablar de condiciones individuales o de condiciones personales es lo mismo, ya que todo es hablar de *condiciones singulares de la naturaleza racional.*

Pero estudiemos los fundamentos metafísicos que se nos presentan de dicha oposición individuo-persona.

En esquema podríamos exponerlos en esta forma:

El hombre está integrado por dos elementos: *el espíritu* y *la materia*, como dos sustancias incompletas que forman un "todo" sustancial.

"El espíritu" (principio racional) es individual, pero la individualidad no la tiene en virtud de su propia esencia, sino en último término se la debe a la materia; ésta, como principio de multiplicación puramente numérica, hace que en el seno de la misma especie puedan existir seres iguales por su especie y sólo numéricamente diversos. Gracias a esta propiedad de la materia, las almas humanas, aunque espirituales, son todas de la misma especie y sólo difieren como individuos, porque son recibidas en diversas fracciones de materia que no tienen entre sí ninguna diferenciación específica, sino sólo numérica, o, lo que es lo mismo, puramente individual. El puro espíritu de suyo es inmultiplicable dentro de la misma especie, y cada uno de por sí (como en los ángeles), constituye una especie aparte, diversa de todas las demás.

De los dos co-principios del compuesto humano, es la materia (*materia quantitate signata*) el principio de la individuación.

Como se ve, acabamos de exponer la famosa teoría de

la individuación en los seres materiales, propia de una de las escuelas tomistas. De esta concepción deducen algunos autores dos consecuencias, que hacen a nuestro caso, acerca del fundamento de la individualidad y la personalidad en el hombre.

Suelen decir:

Individualidad es igual a limitación e imperfección;

Personalidad es igual a perfección.

Pero esta interpretación tropieza con graves dificultades.

En primer lugar, no es exacto que individualidad signifique imperfección metafísicamente, lo cual es de suyo una perfección, que puede llegar hasta un grado infinito, cual se halla en Dios.

En segundo lugar no parece oportuno entrometer en la explicación de un problema, que exige conclusiones fundamentales, una teoría menos cierta, como la presente, fundada en la hipótesis de la materia sellada por el accidente cantidad, *quantitate signata.*

Si no queremos que la conclusión sea más cierta que las premisas, toda conclusión acerca de la personalidad humana fundada en la hipótesis de la materia *quantitate signata*, no pasaría de ser una hipótesis discutible.

Entre escolásticos y entre tomistas ha sido siempre considerada la teoría de la materia principio de la individuación, sólo como una hipótesis más o menos probable. Más aún, el fundamento metafísico de esta hipótesis es tan débil y oscuro que, 1º) entre los que la admiten no hay concordancia en la explicación de la misteriosa "materia quantitate signata"; y 2º) dentro del escolasticismo y aún del tomismo se han levantado siempre objeciones contra la teoría, como basada en pruebas insuficientes.

Por esta razón, repetimos, no nos parece oportuno ape

lar en la presente cuestión a una explicación tan hipotética[7].

Pero aun suponiendo que la individualidad provenga sólo de la materia y la personalidad del espíritu, todavía sería desconocer la función metafísica de la individualidad el oponerla a la personalidad y reducir a esta oposición el drama que parece desarrollarse en el interior de cada hombre: ese drama en el que el principio del "bien", en el que las bajas pasiones pretenden dominar nuestras aspiraciones más elevadas, en que los vicios y las virtudes nos atraen como dos fuerzas opuestas, que continuamente desgarran nuestro ser.

No sería, decimos, apta ni metafísicamente fundada esa dualidad en la oposición materia-espíritu, individualidad-personalidad. Ni la materia es el "único" principio del mal, ni el espíritu es el "único" principio del bien; ni la individualidad es la única fuente de imperfección; ni la personalidad es la única fuente de perfección.

Consideremos ahora, qué acción benéfica o perjudicial al hombre puede atribuirse a la individualidad. Aunque la individualidad hace que un ser sea inmultiplicable, y por tanto capaz de existir en el mundo real como algo singular, las buenas o malas cualidades de que se ve adornada, no dependen precisamente de ella, sino de su razón específica o *naturaleza*, dotada de una mayor o menor perfección.

¿Acaso las perfecciones o imperfecciones de los ángeles provienen de su carácter individual, y no de la determinada esencia individual, más o menos perfecta, de que están dotados? ¿Podrá provenir una imperfección puramente espiritual, como es, por ejemplo, la inclinación a la soberbia de que el hombre o el ángel sea un ser individuo?

[7] Más adelante exponemos, aunque con brevedad, nuestra opinión sobre la falta de fundamento de la teoría del principio de individuación por la materia, al estudiar el tema: *Materia y personalidad*.

Suelen emplearse frases como éstas para determinar la noción de individuación: "individuación es limitación", "la individuación es la diferencia por la limitación". Es necesario advertir, para evitar equívocos, que en estos casos hablamos sólo de una limitación en la "extensión", sin tocar para nada a la "comprensión", que es un atributo propio de la esencia. En consecuencia, los diversos grados de perfección de los seres no provienen de la individualidad en sí misma sino de la esencia individua, siendo la individualidad, por su parte, un predicado común a lo infinito y a lo finito, a lo bueno y a lo malo, a lo material y espiritual, pues no incluye en su concepto sino un principio de incomunicabilidad, o sea, oposición a lo universal.

En fin, al introducir la teoría de la individuación por la materia, queriendo explicar una oposición entre individualidad y personalidad, la cuestión se desplaza de su verdadero punto de vista. La diferencia *inmediata* entre las personas y los otros seres que no son personas radica en la mayor o menor perfección de la subsistencia o hipóstasis. La persona es hipóstasis más perfecta (intelectual), que los seres inferiores.

A éstos, pues, no se opone tanto como individuo opuesto a universal cuanto como hipóstasis más perfecta. En realidad, cuando se dice que la persona no es *un mero individuo,* ¿no se tiene en la mente más bien la diferencia entre la persona y la mera subsistencia de los seres no racionales? Es decir, ¿no se piensa más bien en la individualidad como subsistencia? Ahora bien, la materia sólo sería principio de individualidad como oposición a lo universal; pero nunca de la individualidad como hipóstasis o subsistencia.

Uno de los que con más insistencia ha propagado la oposición individuo-persona, no ha podido menos de observar cómo en realidad se hallan en la personalidad misma

los dos principios, las dos fuerzas, ascendente y descente, del ser. Recojamos su cita, porque nos servirá de transición hacia la última parte de nuestro trabajo: "Individuo-persona no son dos direcciones opuestas, sino superpuestas y fundidas en una misma realidad"[9].

[9] J. Maritain, *Para una filosofía de la persona*, C. C. C., Bs. As., 1937, p. 164. Lo expuesto acerca de este punto por Maritain en la obra citada es una versión literal de una conferencia publicada en "Cahiers Laënnec", sept. 1935, ps. 15-43: *Réflexions sur la personne humaine et la philosophie de la culture.*

B) EXPLICACIÓN FUNDADA DIRECTAMENTE EN EL CONCEPTO DE LA PERSONA HUMANA

Si individuo-persona no son dos *direcciones opuestas*, no sirven para explicar la *oposición* existente en el hombre de *dos fuerzas contrarias*, que lo desgarran en lo más íntimo de su ser.

Entonces, ¿cómo explicar la existencia de esa *oposición esencial*, de esa lucha ineludible, que el hombre experimenta en sí mismo? ¿Cómo explicar la existencia de impulsos tan incompatibles, como la inclinación hacia la virtud y el vicio, la generosidad y el egoísmo, el bien y el mal, la bestia y el ángel? ¿Cuál será la *fórmula*, que a la vez esté apoyada en un fundamento ontológico y sea apta para aclarar y ordenar nuestras ideas, darnos alguna explicación de las cosas concretas?

Esta fórmula está resumida, a nuestro parecer, en una sola palabra: *la contingencia*. Palabra que encierra un sentido metafísico profundo, en su tecnicismo escolástico. Podemos afirmar que para el hombre la explicación filosófica del universo y de sí mismo gira siempre alrededor de esta palabra, o, por mejor decir, del *hecho* que por ella significamos. También la tragedia inmanente al hombre tiene su íntima y verdadera raíz en *su contingencia*.

Para comprender mejor el alcance de la solución que proponemos, vamos a explicar *primero* el hecho y la esencia de la contingencia según los principios de la filosofía

aristotélico-tomista; y *segundo* su utilidad, como explicación de la lucha entre el bien y el mal en el hombre.

1. *El hecho y la esencia de la contingencia metafísica.*

¿Cuándo decimos que un ser *es contingente*?

Lo veremos claramente en un caso particular.

Esos preciosos pajarillos que alegran con sus trinos la enfermería del colegio, no existían hace apenas un año. ¿Qué eran entonces? Nada.

Podían existir ya desde hace mucho antes, y sin embargo no existían. Eran nada, e incapaces de salir de la nada por sí mismos. Ahora existen, llenos de vida, pero nos imaginamos muy bien que, si cualquier circunstancia lo hubiera estorbado, tampoco existirían, y, dentro de poco tiempo, sin duda, no existirán.

¿Qué significa todo esto? Que para los canarios, que ahora admiro gozando de la vida, su vida y su existir es algo que antes no estaba, que vino y que se irá, es algo así como un "acontecimiento" fugaz, un suceder, un acontecer. Ni para ellos ni para el mundo, es su vida necesaria. Para ellos y para todos es sólo *un transitorio acaecer*.

Este hecho, esta esencia de acaecimiento que está en la esencia misma del pajarillo, es lo que filosóficamente se denomina "contingencia" (*contingere* = acaecer).

Lo que decimos del pájaro, podemos aplicarlo a la planta y al árbol, a los animales, y a todos los seres de este mundo, incluso al hombre.

Un ser *contingente* es, según esta descripción, el que *puede existir y puede no existir*, o el que lo mismo puede existir, que no existir. Su esencia, por lo tanto, *no exige* el existir, aunque tampoco se opone a ello. Puedo concebir su esencia como existente y no existente [1]. En cambio.

[1] "Puedo entender lo que es el hombre o lo que es el Ave Fénix y sin embargo ignorar si tienen existencia en el mundo real". Santo Tomás, *De ente et essentia*, c. 5.

el ser que *siempre ha de existir*, porque no puede no existir, es un *ser necesario*. Para él, la actual existencia no es un "acontecimiento", sino una "necesidad" eterna e inmutable. No puede ser sino *uno* y es Dios.

Pero el ser contingente, aunque no exige el existir, por lo menos *puede* existir. Un ser que ni siquiera pudiese *existir*, sería menos que contingente, sería un ser *imposible*. Así el ser contingente está situado entre el ser necesario y el ser imposible. Fácilmente se comprende ahora que un ser, que de suyo no exige el existir, es *porque no tiene en sí razón suficiente o capacidad suficiente para ello*. Por eso suele definirse el *ser contingente* como "el que no tiene en sí la razón suficiente de su existencia, sino que depende de otro ser" [3].

No es por sí, sino es ser en virtud de otro. No es *ens a se*, sino *ens ab alio*.

El ser contingente viene a ser un *non-ens-a-se*, *un ser no-existente por sí mismo*, y tiende *a se*, de suyo, a la nada, al no-ser. El ser necesario, en cambio, es *ens-a-se*, y tiende *a se*, de suyo (y por lo tanto sin limitación), al ser. Cuando decimos que el ser contingente es un ser no-existente por sí mismo, y existente en virtud de otro ser, decimos que sus perfecciones esenciales o accidentales, actuales o posibles, no pueden llegar a ser una realidad existencial, no pueden llegar a la perfección o al acto de la existencia por sí mismas. Por sí mismas quedarían en la nada, en el mundo de los posibles, en el no-ser (no-ser de *existencia actual*).

La dirección, por tanto, del ser contingente, es el *no-ser*; el no-ser indica la *privación de toda perfección actual*; porque lo que no existe, no puede poseer ninguna perfección actual. Esto nos indica que la dirección que

[3] F. Marxuach, S. J., *Compendium dialecticae, criticae et ontologiae*, Subirana, Barcelona, 1925, p. 243.

de suyo tiene el ser contingente es *la no perfección*, la negación de toda perfección actual, que es lo mismo que el no-ser. El ser contingente, librado a sus propias fuerzas, se diluiría en la nada automáticamente, se aniquilaría [3].

Esto no es por una *tendencia positiva* hacia la nada, sino sólo por *falta de capacidad* para ser por sí mismo; es un estado de inercia en reposo, orientado en una dirección en que el ser no aparece.

¿Qué sucede cuando el ser contingente *existe*? Se ha introducido un elemento nuevo; una nueva fuerza orientada positivamente hacia el existir, que actualiza la esencia contingente, sacándola de su propia nada y colocándola y sosteniéndola en el plano del ser existencial, en el mundo de los seres reales. De donde resulta que el ser contingente es un ser *compuesto*, un ser en que intervienen dos elementos, dos fuerzas, dos direcciones, que tienen sentido opuesto: el sentido orientado hacia el *no-ser*; y el sentido orientado hacia el *ser*. El primero es el elemento propio del ser contingente, el segundo es el elemento recibido de afuera, de otro ser, que tiene suficiente capacidad para vencer la inercia del ser contingente, y trasladarlo al plano de la existencia actual. El primero implica la tendencia a la *pura capacidad* de existir o de llegar a ser una perfección ontológica en el mundo real, es decir, la tendencia a permanecer en el *no-ser actual*; el segundo torna ineficaz esa tendencia, sosteniendo al ser contingente en la *actuación* de su capacidad de existir con las perfecciones propias que su existir importa.

[3] San Buenaventura nos ha dejado magníficas y profundas expresiones, retomando las de San Agustín, o inspirándose en ellas, sobre la *contingencia* de la creatura. Con S. Agustín repite: "Omnis creatura quantum est de se tenebra est" (in IV Sent.; vol. II, 141). Las metáforas brotan de vivas intuiciones y experiencias: la creatura es *sombra, tiniebla, vestigio, espejo, posibilidad, ficción, vanidad*, etc. Viene de la nada y *de suyo* tiende a la nada: "Sibi relictum in nihilum cedit" (ibid., vol. I, 159). Podrían multiplicarse las citas llenas de colorido y realismo.

El primero es el único que el ser contingente tiene en virtud de su esencia: pura capacidad de ser (sin llegar a ser en realidad), porque toda esencia de suyo es ya algo que tiene potencia para existir; es *ser* en sentido trascendental (aptum esse). El segundo lo tiene el ser contingente, no de su esencia, sino de otro, *ab alio*: tal es *el existir de hecho*, porque la esencia contingente no implica en su esencia la *existencia actual*[4]. Por lo tanto, para pasar de posible a existente, necesita recibir *de afuera, de otro*, el impulso existencial.

Y ¿quién es ese *otro* de quien el ser contingente puede recibir el impulso existencial? De inmediato podría recibirlo de otro ser contingente; pero como éste necesita a su vez recibir su impulso existencial, deberemos recurrir en definitiva a un ser que no necesite recibir *de otro* ese impulso, sino que lo tiene en sí mismo (*a se*), y lo puede comunicar a los demás. Esto nos revela al ser *a se* como la surgente única del impulso existencial, del que participan todos los seres contingentes.

Ahora podemos comprender todo el significado del dualismo esencial al ser contingente.

Por una parte, participa del no-ser, en cuanto que, de suyo, quedaría siempre en el no-ser. Por otra parte, "participa" del ser absoluto (ens a se), en cuanto que de

[4] Estos dos elementos, o direcciones, son, de acuerdo con los principios fundamentales de la filosofía escolástica, constitutivos esenciales de todo ser contingente o creado. Pero al lado de este acuerdo, corre una controversia tradicional entre las grandes escuelas, como es bien sabido: si los elementos que integran la composición de los seres contingentes deben ser entidades realmente distintas, o deben más bien constituir una sola e indivisible realidad. Por nuestra parte preferimos la segunda opinión, no sólo porque nos parece más sencilla y no vemos en este caso necesidad de multiplicar las entidades en la realidad, sino porque hallamos en ella una explicación más integral y realista de los seres y de su dependencia del Ser necesario. Pero la controversia es muy complicada, y no es éste lugar de entrar en pormenores. Bástanos aquí el acuerdo fundamental de que *alguna composición* es esencial a los seres contingentes.

él recibe todo el ser que tiene. No es un no-ser, porque es; no es un ser absoluto porque lleva el sello del no-ser.

Si ahora consideramos al ser contingente desde el punto de vista de su *perfección*, obtenemos el mismo panorama dualista. Porque el ser es perfección y el no-ser es imperfección. Así que podemos muy bien decir que el ser contingente por una parte participa de la imperfección, en cuanto que de suyo quedaría en el no-ser, en la nada de toda perfección actual. Por otra parte, participa de la perfección del ser absoluto en cuanto que de él recibe el ser; ser proporcionado a su capacidad, y por lo tanto ser limitado, pero al fin y al cabo, *ser*.

En fin, desde un tercer punto de vista, *la limitación*, resulta, asimismo, porque el ser contingente se nos presenta bajo un doble aspecto.

Por una parte es limitado, y limitado por su esencia; ésta implica limitación en su capacidad de perfección: el ser infinitamente perfecto es un ser necesario.

Por otra parte en todo ser, por limitado que sea, parece escucharse un eco, una ansia de lo infinito: porque del Ser Infinito *ha recibido* su perfección hasta el límite en que la posee; porque *refleja* la infinita perfección de su Autor; y porque con su pequeñez y limitación tiende hacia el Ser Infinito como a su fin último.

De aquí resulta que el ser contingente está entre dos extremos, entre la nada-absoluta y el ser-absoluto; entre el no-ser y el ser; entre la nada y Dios; participando en cierta manera de ambos. Así nos explicamos esa mezcla de perfecciones y de miserias, de "acto" y de "potencia", de luz y de tinieblas, que nos desconciertan en las cosas de este mundo[5].

[5] El existencialismo contemporáneo ha puesto de relieve la *contingencia esencial* de la existencia humana, coincidiendo en esto con la tradición cristiana y la misma filosofía escolástica. Véase nuestro estudio, presentado al Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona (octubre, 1948): *Un ele-*

2. *Explicación, fundada en la contingencia metafísica, de las dos tendencias opuestas de la persona humana.*

Esta situación entre los dos extremos es propiedad de todo ser contingente, cuales son los que forman parte de este mundo visible. Hay grados en esta situación: unos están más orientados hacia el no-ser, la imperfección, la nada; otros se acercan más hacia el foco de vida, de perfección y de luz del Ser: compárense las perfecciones del ser mineral, de la planta, del animal y del hombre.

Pero a cada uno, fuera del hombre, se le da su orientación *determinada*, su situación *ya hecha*; el conflicto entre la nada y el ser se les da *ya resuelto*, porque no tienen *posibilidad* de orientarse por sí mismos más en un sentido que en otro.

Pero cuando en un ser surge *la conciencia* de esa situación entre dos orientaciones contrarias y de la propia capacidad de tomar las riendas de su destino hacia una u otra, entonces el conflicto del dualismo esencial a todo ser contingente estalla con todas sus consecuencias: y eso es lo que sucede en el hombre. Dios crea al hombre dejando en sus manos el poder resolver ese conflicto entre las dos fuerzas por las que se siente atraído. El hombre ha de *hacerse* su situación, tomando una orientación determinada: hacia arriba o hacia abajo, hacia un ideal de perfección cada vez mayor o hacia el aniquilamiento de sus perfecciones, hacia el ser infinito o hacia el no-ser; hacia Dios o hacia la nada. El hombre se encuentra situado entre los dos extremos, y atraído por ellos. Será tanto más perfecto, cuanto más se acerque a la perfección infinita de Dios; y tanto más imperfecto, cuanto más se aleje de la perfección divina. Se acercará más a Dios,

---

mento existencial de la tradición escolástica: La "contingencia del ser finito" (ens contingens) Actas, Madrid, 1949, ps. 407-419.

cuanto más se parezca en su ser a Dios, cuanto su mente y su voluntad participen de Dios y entren en íntima comunicación con Él por el conocimiento y el amor; y tanto más se alejará, cuanto menos participe de Dios con su inteligencia y su voluntad.

La virtud y la ciencia, las acciones nobles y heroicas, nos hacen crecer en la línea del ser, aumentando *nuestra* perfección, y acercándonos más a Dios, porque actualizan esa capacidad de participación de lo divino que existe en todo ser contingente. Al contrario, el vicio y la ignorancia culpable, las acciones criminales y abyectas rebajan o cortan las tendencias que nos empujaban hacia el Ser, y nos dejan caer, por la inercia de todo ser contingente, en el abismo de un no-ser *proporcionado* a nuestras culpas.

La satisfacción que va necesariamente unida al ejercicio de una acción noble es la señal de que esa acción *está en la línea de la perfección de ese ser.* Entonces el espíritu experimenta una sensación parecida al bienestar del cuerpo después de haber tomado alimento sano, después de un ejercicio saludable, o un sueño reparador: la vida, el bienestar, la felicidad, se siente correr alegre por todo el organismo. Éste nota que crece, se desarrolla, se perfecciona. La virtud produce a veces privaciones y sacrificios enormemente duros, pero al final deja en el alma una sensación de felicidad y bienestar incomparable: es la señal de que el espíritu crece en *su ser*, se desarrolla y perfecciona. En cambio, el malestar propio de un alimento nocivo, que desintegra el organismo y lo acerca a la muerte, es lo que todos experimentamos en nuestro espíritu después de una mala acción. Es que, obrando mal, el espíritu tiende a destruirse a sí mismo, tiende hacia el *no-ser*.

Éste es el privilegio de todo ser contingente que participa de lo espiritual, y que tiene, por lo tanto, la prerrogativa de la personalidad, cual es el hombre:

a) En su realidad de ser contingente participa de la doble orientación opuesta, hacia el ser y el no-ser.

b) Por ser persona tiene la capacidad de elegir entre la orientación hacia el ser o hacia el no-ser.

Y es de notar que es *característico de la persona*, ontológica y psicológicamente considerada, tanto el orientarse hacia una perfección cada vez mayor de su propio ser, como el orientarse hacia la máxima degeneración de sí misma.

Pero, ¿cuál es el *ser* y cuál es el *no-ser* hacia los que puede orientarse la persona? Porque no es el aniquilamiento absoluto; el dejar de existir; la nada. Ni es llegar a ser Dios, el ser Infinito, lo que sería inconcebible.

El "no-ser", para la persona, implica:

a) No la destrucción de su ser, ni el dejar de ser persona. La persona, como ser sustancial espiritual, importa la inmortalidad natural; como persona, conservará su naturaleza, siempre será persona.

b) Por lo tanto, no descenderá la persona en la línea del ser, hasta quedar reducida a la nada, o ser trasformada en naturalezas inferiores, irracionales.

c) El no-ser de la persona es algo peor que todo eso, peor que el aniquilamiento mismo [6], *bonum erat ei, si natus non fuisset*, dice el mismo Evangelio [7]. Es vivir en el estado violento, contrario a lo que *exigía* "su ser".

Es un no-ser "su-ser". "Su-ser", el ser de la persona, *exigía* el desarrollo de toda capacidad y perfección [8].

Y sólo al llegar a este límite [9] puede la persona des-

[6] Dice con acierto Blondel: "Leur état semblerait plus décevant et pire que si elles [les personnes] n'étaient pas" (*L'Être et les êtres*, p. 284).

[7] S. Mat., XXVI, 24.

[8] Perfección que debe ser *integral*, es decir, que afecte al ser considerado en su conjunto, y no con desproporción en alguna de sus partes; mucho menos si se trata de partes inferiores, con perjuicio de las superiores. Por eso el ideal *moral* de la persona tiene una importancia definitiva. A su lado el ideal de perfección *física*, en sí bueno, es secundario; de aquí que en caso de colisión de ambos ideales, la perfección exige que se anteponga el ideal moral.

[9] Límite relativo.

cansar y gozar en la posesión tranquila de "su ser". En el grado en que se aparta de "su-ser", la persona está en un estado violento. Un apartamiento total y definitivo la constituiría en tal estado de degradación moral y física que sería preferible el aniquilamiento total. El estado de degradación moral redunda en el sufrimiento ontológico y psicológico de la persona [10].

El ser para la persona implica:

a) No el trasformarse, o identificarse con el Ser absoluto de Dios.

b) Sino el desarrollo de *toda* su capacidad de perfección, toda la que exige "su-ser", y entonces... posesión tranquila de "su-ser".

c) Pero he aquí que esa capacidad de perfección. ese "su-ser" de la persona, parece no llegar a saciarse nunca; tiene un dejo y una nostalgia de lo infinito y de-lo siempre-más; por eso, tan sólo se saciará cuando llegue, si no a la trasformación o identificación con el Ser Infinito de Dios, a lo menos a un poseerlo y gozarlo como lo exigía su naturaleza inteligente y amante.

He aquí el origen de la lucha que existe en toda persona contingente: *En cuanto contingente* participa de la doble orientación hacia la nada o hacia el ser; hacia el "no-ser" de su ideal, o hacia "su-ser" ideal, esencialmente dependiente de Dios, Ser Infinito.

En cuanto persona, tiene conciencia de esta lucha, sintiendo el atractivo de ambas direcciones, y es *capaz de elegir*, bajo su responsabilidad, cualesquiera de ellas.

Todo esto es propio de la *persona contingente*, que no ha llegado al fin de la lucha con un resultado o con otro. Es decir, que está en período que podríamos llamar *de prueba*, o de lucha. De un ángel, puro espíritu, no ha-

[10] Nada más conforme con esta descripción, que el estado del alma condenada en el infierno, tal como nos lo propone la religión católica.

blaríamos en otros términos, y en esto no hay diferencia entre el hombre y el ángel, si suponemos que ambos se hallan en el período de prueba.

Pero es necesario confesar que en el hombre, a las dificultades propias del dualismo de su personalidad contingente, se une su inmersión en la materia.

El espíritu, condicionado a vivir en el mundo material, tropieza con un nuevo género de obstáculos. Y tal es la condición del alma humana sumergida en este cuerpo, del que puede decirse: *El cuerpo que se deshace resulta un peso para el alma*[11]. La persona humana siente, pues, el doble peso de la contingencia, no sólo en el orden espiritual sino también en el material. Es cierto que no debemos olvidar que también el cuerpo material tiene sus ventajas, y que la materia no es de suyo abominable, ni simplemente no-ser, no; entre sus defectos y oscuridades, entre su no-ser propio de la contingencia y de su perfecta manera de ser, tiene también la materia su propia perfección, su bondad y su luz, su participación del ser. También la materia es obra de Dios y puede servir al hombre de apoyo para subir hasta Él. Por las cosas visibles —materiales— ascendemos hasta las cosas invisibles[12] Pero no cabe duda que esto es sólo a condición de superar las graves dificultades que la carne crea al espíritu en muchas ocasiones. Sin embargo, no es la materia, recordémoslo una vez más, la única fuente de las tendencias inferiores del espíritu; las agrava, pero no las crea. El origen último y total es la contingencia, que es esencial a la personalidad humana.

Ahora preguntamos, ¿no es ésta una explicación más verdadera, y más integral, del dualismo existente en la persona humana? Ella se funda en la raíz misma de la

[11] "Corpus... quod corrumpitur, aggravat animan". *Sap.*, 9, 15.
[12] "Per visibilia ad invisibilia", no sólo con el conocimiento, sino también con nuestra vida.

ontología de la persona humana: se apoya en un hecho cierto: la contingencia; prescinde de la aplicación de teorías más o menos discutibles, aun entre los escolásticos; y es capaz de dar la explicación integral de la lucha interna que todos experimentamos en lo más hondo de nuestro ser.

Puede, sin duda, precisarse más en sus fórmulas y en sus aplicaciones; pero nos parece que la tragedia inmanente a la personalidad humana recibe su última explicación del hecho de la contingencia, y no de una oposición entre individuo y persona, que no parece estar metafísicamente probada, y que parece ser contra la misma noción de individuo y persona tradicionales en la escolástica.

3. *Resumen: las dos vertientes de la persona humana.*

Resumiendo nuestro pensamiento podemos decir: la persona humana, por ser contingente, participa de una doble orientación:

Orientación positiva hacia la perfección integral de "su-ser racional" (que está por necesidad vinculada al ser absoluto, Dios, en lo cual consiste su perfección ideal, su grandeza y felicidad definitiva).

Orientación negativa hacia la imperfección radical de "su-ser racional". Por la que se aleja del ser absoluto, Dios, y cae en su mayor desintegración, miseria e infelicidad.

El hombre, en su calidad de persona, puede orientarse hacia cualquiera de las dos direcciones, sujetándose en cada caso a las consecuencias correspondientes.

Esta conclusión coincide con la psicología y la ontología de la persona humana, que hemos procurado describir en las dos primeras partes de este libro: psicológica y metafísicamente el hombre aparece como una "unidad" o "totalidad", un ser "autónomo", perfecciones que lo orientan hacia arriba; pero esa "unidad", "totalidad" y "autonomía"

no son absolutas, porque encierran en sí imperfecciones esenciales que las hacen depender, hasta cierto punto, de los demás seres, y en una forma absoluta, de Dios.

He aquí las vertientes, que caracterizan a todo ser contingente, tal como se manifiestan en el caso particular de la persona humana.

C) MATERIA Y PERSONALIDAD

Según hemos visto, una de las fuentes de imperfección de la persona humana es *el peso de la materia.* En efecto, las limitaciones de la persona humana adquieren un carácter de acentuación y de indigencia especial, y ello por causa de la materia.

No podemos olvidar, es cierto, que la fuente esencial de limitación de la persona humana es la contingencia. La personalidad de suyo implica perfección y autonomía ontológica, tanto en el ser como en el conocer y en el obrar. Y esto hace lo infinito, cuando, como sucede en Dios, esta experiencia de su infinitud es pura y no choca con un principio especial de limitación. Sólo el concepto de perfección o la realidad ontológica de perfección es lo que acompaña a la personalidad. Mejor dicho, la personalidad, en tal caso, se desarrolla hasta un grado de autonomía ontológica infinito. Es el *Ens a se.* Pero en el hombre la perfección de la personalidad se cruza con la imperfección esencial entrañada por la contingencia. Y ésta es, como acabamos de ver, la fuente esencial de la tragedia inmanente a la persona humana: el ser una *persona contingente.*

Pero la contingencia misma de la persona humana se realiza no sólo en un plano espiritual, sino también en un plano material; es decir, la persona humana tiene, además del peso de la contingencia, el de una *contingencia mate-*

rial. Por ello la materia juega un papel importante en la persona humana. El hombre es por su esencia espíritu y materia. Su característica esencial es también la materia, y por ello está sujeto al estatuto propio de la materia, con todas sus consecuencias.

El estudio de la materialidad en el hombre tiene, además, otro aspecto de orden metafísico y de interés desde el punto de vista de la historia de la filosofía. En efecto, no sólo por ser el hombre un ser material, siente acentuado el problema de la contingencia, sino también respecto de la persona humana en cuanto tal la materia tiene, o se le ha atribuído, un papel de extraordinaria importancia. Según una escuela filosófica histórica, que se apoya en la doctrina explícita de Santo Tomás de Aquino, la materia es lo que determina en los seres corporales la *individuación*[1]. El individuo, por lo tanto, es un producto que tiene su fundamento en la materia y participa de las características de ésta. Ahora bien, hemos visto que en el hombre la individuación realmente se identifica con la personalidad: ésta no es sino la *individuación perfecta.* De consiguiente, la determinación de la personalidad en el hombre tendría sus raíces en la materia. La espiritualidad provendría del espíritu o del alma, pero la determinación a que sea éste espíritu individual y no otro, es decir, la

[1] Es conocida la opinión del Angélico, expresada con frecuencia a través de sus obras en fórmulas como ésta: "Materia est principium individuationis...". "Formae quae sunt receptibiles in materia individuantur per materiam" (*Summa Th.*, I, q. 3, 2, ad 3). Pero no es la materia sola el principio de individualización, sino junto con el accidente "cantidad", el cual hace, según Santo Tomás, divisible a la materia: "Si quaeratur quare haec forma differt ab illa, non erit alia ratio, nisi quia est in alia materia signata. Nec invenitur alia ratio, quare haec materia sit divisa ab illa, nisi propter quantitatem. Et ideo materia subiecta dimensioni (por la cantidad), intelligitur esse principium huius diversitatis" (*In Boeth. De Trin.*, q. 4, a. 2, ad 4). "Materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam quae sub certis dimensionibus consideratur". *De ente et essentia*, c. 2.

individuación del alma y, por lo tanto, la personalidad, en cuanto es esta alma y no la otra, este ser humano y no el otro, provendría de la materia. Esto nos obliga, de una manera especial, a considerar las relaciones entre la materia y la personalidad humana. Para ello vamos a estudiar: 1º) *la concepción de la materia dentro de las diversas escuelas filosóficas*; 2º) *aplicación de las teorías sobre la materia a la persona humana*; 3º) *cuáles son las limitaciones y las funciones de la materia en la persona humana.*

1. *Concepción de la materia en las diversas escuelas filosóficas:*

a) *En el paganismo.*—La materia en la filosofía griega ha desempeñado un papel importante. Puede decirse que la metafísica del mundo griego está, en buena parte, determinada por la teoría sobre la materia. Si tenemos en cuenta que los griegos trabajaban ante todo por hallar una filosofía del mundo sensible, del cosmos o de la *fysis*, nos explicaremos por qué en la filosofía griega la materia ha desempeñado un papel tan importante.

En realidad las primeras disquisiciones de los filósofos griegos tratan de hallar el principio último del mundo sensible. Y parecían como presuponer que ese último principio era también de carácter material. Aristóteles nos lo indica expresamente al decirnos que los primeros filósofos se preocuparon, ante todo, de buscar la causa material[2]. La primera vez que hallamos ya una cierta separación entre este mundo material y un mundo superior, que podría llamarse el de la razón, es en Parménides[3]. Los filósofos

[2] "Entre los primeros filósofos casi todos creyeron que los únicos principios eran los que se fundan en la materia [es decir, la causa material]". *Met.*, I, c. 3; 983 b.

[3] Aunque admitió que el ser es uno e inmutable, fue el primero que exigió la existencia, "no sólo de una sino de dos causas". Aristóteles, *Met.* I, 3; 984 b. Pero la acentuación de la diferencia entre el mundo de la

eleatas plantearon con más claridad que los anteriores la existencia de una realidad suprasensible. Pero quien más radicalmente distinguió los dos planos del mundo material y del mundo inteligible fue *Parménides.* Según la interpretación más ceñida de sus palabras, y aun de su espíritu, las realidades percibidas por los sentidos, que son, por cierto, las de este mundo sensible y material, son sólo apariencias y no merecen la categoría de realidad y de verdad [4]. La única verdadera realidad es la que percibimos por la razón. Ahí está el orden del ser. El ser es tal como se aparece a la razón en su conocimiento abstractivo independiente de la materia, uno, inmutable y eterno. Las demás cosas sensibles y mudables no son ser, sino meras apariencias. De ahí la conclusión de que la realidad en sí es una e inmutable. Pero esta trasposición de la realidad al orden inteligible puro, y de las apariencias o del no ser al orden de las cosas sensibles y materiales, implicaba una concepción de la materia opuesta al ser, y destituída de inteligibilidad por estar sumergida dentro de los cambios.

Esta concepción de la materia como *opuesta al ser*, como lo *no inteligible*, fue heredada por *Platón.* El gran fundador de la Academia recibió de Parménides la distinción entre el mundo inteligible y el sensible, el de la razón y el de la materia. Y ampliando o enriqueciendo aquél con su armoniosa teoría de las ideas, dejó el mundo material, en cuanto tal, en el mismo estado en que lo había recibido de Parménides, es decir, como lo no inteligible, lo opuesto

---

materia y de la razón es tan característica que dejó huella profunda en toda la historia posterior a Parménides.

[4] "Es, empero, necesario que tú lo sepas todo, así el corazón incólume de la verdad perfectamente redonda, como las opiniones de los hombres las cuales no son dignas de fe. Esta oposición entre la verdad (*tà prós alétheian*) existente sólo en el mundo inteligible de la razón (*lógon*), y la opinión, el conocimiento incierto (*tà prós dóxan*) de los sentidos, que se refiere al mundo sensible o material, condena a la materia a la categoría de no-ser".

al ser[5]. La depreciación de la materia, depreciación que llega hasta el plano metafísico, es evidente en Platón. Ésta es, para Platón, *próton kakón.* También la llama no-ser, e indeterminada, *ápeiron.* En el *Timeo* nos la presenta como el elemento eterno e indeterminado que va luego a recibir las formas[6]. Estamos, como es evidente, ante un *dualismo metafísico* de oposición entre el mundo material y el mundo inteligible, entre la *materia* como absoluta oposición al ser y la *idea* como la auténtica realidad[7].

Pero todavía hay una característica, dentro de la concepción platónica de la materia, de especial interés para nuestro intento. Las formas subsistentes, o las ideas separadas, son unas, inmutables y eternas. *La multiplicidad en los seres sensibles no proviene de las ideas, sino de la materia.* Cuando aquéllas cristalizan en la materia se forman diversas representaciones imperfectas de esa idea única y tipo único ejemplar del mundo inteligible; y de ahí resulta la pluralidad de las realidades sensibles, es decir, la multiplicidad de los individuos dentro de la misma especie. La individuación se halla unida entonces a este principio opuesto al ser, que es la materia, y por ello participa de las cualidades negativas de la materia, es decir, de su

[5] He aquí un texto que parece calcado en el poema de Parménides, de entre no pocos, que se podrían citar: "Lo mismo sucede respecto al alma. Cuando fija sus miradas en objetos iluminados por la *verdad* y por el *ser,* los ve claramente, los conoce y muestra que está dotada de inteligencia; pero cuando vuelve sus miradas sobre *lo que está envuelto en tinieblas* sobre lo que nace y perece [el mundo sensible o material], su vista se turba, se oscurece, y ya no tiene más que opiniones que mudan a cada momento; en una palabra, parece completamente privada de inteligencia" (trad. de Patricio Azcárate, lib. VI). Otro texto paralelo está en el *Timeo,* 52 a, b.

[6] Ver en especial el pasaje en que explica la teoría de las formas y señala la materia como receptáculo de las mismas reducida casi a la categoría de "espacio" o "lugar" de las formas (*tò tés chóras... édran de paréchon ósa échei génesin pásin*). *Timeo,* 51 b y sigs.

[7] Muy expresiva a este respecto es la famosa "Alegoría de la caverna", que puede verse en *República,* VII, 514 a y sigs. También los textos ya citados de *República,* VI, y *Timeo.*

no-realidad, de su no-ser, de su no-inteligibilidad, y de su mutabilidad y corruptibilidad. Es por eso, para Platón, lo individual, en cuanto tal, algo despreciable, por oposición a lo universal, que representa lo perfecto: lo individual es mutable, lo universal inmutable; lo individual es temporal, lo universal eterno, etc.

Y aquí viene, por fin, una tercera consecuencia, sacada por Platón en orden a la *teoría del conocimiento y de la ciencia*: el individuo, en cuanto tal, no es objeto de la ciencia, porque no es en sí inteligible. Sólo lo inmaterial resulta inteligible, y sólo lo universal es objeto de la ciencia [8].

Nótese, pues, en qué estado de inferioridad queda el individuo en la concepción platónica, precisamente por la íntima conexión entre el individuo y la materia, y porque de esta materia tiene Platón una concepción metafísica dualista, es decir, como opuesta al ser y a la perfección.

En lo que respecta a la teoría de la materia y del conocimiento o de la ciencia, *Aristóteles* sigue, en muchos aspectos, a Platón. Para Aristóteles la materia primera es también un principio eterno y absolutamente indeterminado [9]. La calificación de la materia como "pura potencia" entra de lleno dentro del espíritu aristotélico [10]. Por esta

[8] La teoría de la ciencia en Platón no es más que una consecuencia de su teoría de las formas que pertenecen al mundo inteligible, y de la materia, receptáculo limitado de aquéllas. Los textos citados en las notas precedentes pueden bastar como muestra.

[9] "Digo que la materia, de suyo, no es ni qué, ni cuánto, ni nada de lo que determina al ser" (*oie óristai tò ón*). *Met.*, V (VII), 3. En la *Física*, I, 9 (192 a 31), llama Aristóteles a la materia, "el primer sujeto" que subsiste siempre a través de todos los cambios sustanciales (*tò próton hypokeimenon*).

[10] Sin embargo, Aristóteles no la clasifica simplemente como "no-ser". Para él la *materia* es diferente de la *privación*, con la cual parecían confundirla los platónicos. Por cierto que del hecho de que la materia no es un "puro-no-ser", sino una *realidad*, saca Aristóteles la solución a la dificultad de Parménides de que del no-ser no puede producirse el ser. He aquí cómo describe la diferencia entre la materia y la privación: "Nosotros, en cambio,

absoluta indeterminación, la materia queda también sumergida en la oscuridad no inteligible, es decir, como tal no es inteligible, no puede ser objeto del conocimiento intelectual[11]. Pero la materia es lo que nos permite distinguir los diversos individuos entre sí. No es cierto que Aristóteles atribuya a la materia el principio o el fundamento de la individuación de las formas[12]; pero admite las tesis platónicas de

---

afirmamos que una cosa es la materia y otra la privación. De éstas la materia es no-ser, sólo accidentalmente (*katà symbebekós*); la privación, en cambio, es no ser por sí misma (*kath' autén*). La materia es casi ya la cosa y en cierta manera la sustancia (*ousían*); pero la privación no lo es de ninguna manera". Este texto (*Física*, I, 9) es muy expresivo en orden a demostrar que para Aristóteles la pura potencialidad de la materia hay que entenderla con cierta limitación.

[11] La tesis de que una cosa es tanto más inteligible de suyo cuanto más remota está de la materia, ha sido afirmada con frecuencia por Aristóteles; v. g. *Metafísica*, I, 2: Los universales son objeto de la ciencia; cuanto más universales más ciertos y evidentes porque "son los más distantes de los sentidos". La misma tesis se halla afirmada en *Analíticos posteriores*, I, 2: Lo más cognoscible "por naturaleza" (*te physei*) y "simplemente hablando" (*aplós*) es lo más lejano de los sentidos (*tà porróteron* [*tés aisthéseos*]). Y éstos son ante todo los más universales (*tà kathólou málista*). Esta tesis llevada hasta sus últimas consecuencias debería conducir a la negación de toda cognoscibilidad intelectiva de los seres materiales e individuales, como lo han hecho algunos intérpretes. (Averroes, en este pasaje y en el comentario al III, de Anima, c. 5). Sin embargo, Aristóteles no sacó, según creemos, esta última consecuencia explícitamente. Más bien nos parece que existen en sus afirmaciones ciertas incompatibilidades y oscilaciones. Su afirmación de que conocemos los individuos materiales antes que los universales debe tenerse muy en cuenta (*pròs emás mèn pròterai kai gnorimótera*).

[12] Los textos más citados se hallan en la *Metafísica*, V, 6: "Aquellas cosas que son numéricamente una tienen también una materia". Y en el VII, c. 8: "la forma en esta carne y en estos huesos [es decir, en esta materia determinada] es Sócrates y Calías [es decir, que se produce el *individuo* Sócrates o Calías]". También, ibíd., c. 10; y en XII, c. 8, afirma que "el primer motor no puede ser más que uno numéricamente porque no tiene materia".

Sin embargo, nota Suárez, con acierto, que "por lo que toca a Aristóteles no parece que se haya referido nunca *ex profeso* y como para establecer un principio metafísico a este punto, investigándolo y declarándolo, sino sólo se limitó a enseñar que por los sentidos, en el orden físico, distinguimos un individuo material de otro". *Disp. Met.*, V, sec. 3. En realidad se trata de expresiones que deja caer Aristóteles de pasada y que no pueden tener el sentido que se les atribuye. Bastaría interpretarlas como una condición en el orden natural para la multiplicación de las formas, y para la manifestación de los individuos por medio de los sentidos.

degradación metafísica del individuo en orden al conocimiento. La teoría de la ciencia, según Aristóteles, continúa siendo platónica. El objeto de la ciencia, tal como nos lo define con frecuencia, véase, por ejemplo, el cap. 2 del lib. I de la *Metafísica*, es lo universal, lo eterno y lo remoto de los sentidos, es decir, lo inmaterial e incorruptible [18]. Recuérdese que estas mismas características son las de Platón y de Parménides. Todo ello se funda en la concepción de la materia como pura potencia, como principio absoluto de indeterminación, y como base de la mutabilidad o generación y corrupción.

Es cierto que Aristóteles reformó la concepción platónica sobre las ideas separadas. Negó su existencia fuera de los individuos, y con ello dio un gran paso en la valoración de la realidad del individuo en cuanto tal. Pero no llegó hasta las últimas consecuencias de su valioso hallazgo. Si negó la existencia de los universales separados, continuó, sin embargo, con una distinción metafísica excesivamente profunda entre lo universal y lo individual, y, sobre todo, admitió las tesis platónicas acerca de la pura indeterminación de la materia, y de la ciencia como campo exclusivo de lo universal inmaterial y eterno, separando, de esta manera, el mundo sensible e individual del campo de lo inteligible.

Pero toda esta concepción aristotélica, lo mismo que la de Platón y Parménides, tiene un fondo metafísico anterior. Para ellos era un problema insoluble *el origen de la materia.* Siempre suponían que la materia era como un principio eterno, una especie de masa amorfa, en la cual se producían por reverberaciones metafísicas, las diversas especies materiales, gracias a la producción de las formas, ya sea por el choque de las ideas platónicas separadas (Platón), ya sea por la extracción de las formas que en

[18] Ver los textos citados en la nota 11 de p. 277.

potencia se contienen en la materia (Aristóteles), merced al proceso de influencia por parte de las esferas celestes, como más bien explicaría Aristóteles. En ambos casos tenemos por un lado el principio puro de indeterminación, que sería la materia, y por otro lado el principio puro de determinación, que sería o bien la forma suprema según Platón, o bien el acto puro de Aristóteles. La generación del movimiento y la producción de los seres sensibles en continua generación y corrupción, sería un proceso realizado entre los dos polos opuestos de la realidad: el acto puro (Dios) y la pura potencia (materia), según Aristóteles, o la suprema idea del Bien (Dios) y el principio oscuro de indeterminación (materia), según Platón. Hasta cierto punto la teoría de este misterioso principio negativo, amorfo e ininteligible parece la solución más lógica dentro de la visión platónico-aristotélica, que desconocía la explicación creacionista del mundo, y no podía resolver de otra manera el origen y la metafísica de la materia [14]. En realidad, esta concepción ha dominado toda la filosofía griega. No hay variantes de importancia a través de las dos metafísicas que se presentan con algún rasgo característico además de la platónica y aristotélica, cuales son la estoica y la epicúrea.

Y tomando esta concepción griega pagana de la materia, precisa todavía más Plotino sus líneas de oposición con el mundo inteligible y espiritual. Es siempre un misterio para el fundador del neoplatonismo el estatuto metafísico de la materia. En el proceso eterno en que el mundo se mueve, la materia viene a ser como el límite

[14] Con sus teorías no sintieron la necesidad de plantearse el problema de la *creación*. La materia, como receptáculo amorfo, era ingenerable e incorruptible, lo que significaba para ellos la eternidad y permanencia entitativa de la materia. Sólo había, a lo más, para Platón y Aristóteles, cambios sustanciales. Lo nota el Angélico: "Pasando más adelante distinguieron otros, por el entendimiento, entre la forma sustancial y la materia, la cual suponían increada (quam ponebant increatam)". *Summa Th.*, I, q. 44, 2, c.

de la emanación respecto del Uno. Casi diríamos que es como una muralla contra la cual choca el proceso emanativo, deteniéndose allí. Es por ello limitación por excelencia, y vuelve a repetir la concepción platónica del *próton kakón*. Nada extraño que el mundo sensible y las cosas materiales estuvieran, para Plotino, metafísicamente degradados [15]. Tenía éste una verdadera aversión por las cosas materiales, incluso por el propio cuerpo [16]. Más aún, el mal mismo tiene por origen la materia, y por cierto que Plotino concibe expresamente el mal absoluto como una realidad subsistente y opuesta al Bien absoluto [17]. Existe un primer principio de lo bueno, pero también frente a él un primer principio de lo malo y su sede es la materia. Estamos, de nuevo, ante una versión que admite el *Acto puro* por un lado, como la realidad absolutamente perfecta; y, por otro, la *pura potencialidad*, en sentido estricto, como una imperfección o mal absoluto.

b) En el cristianismo. — El cristianismo, al admitir que la materia había sido creada por Dios, cambia de raíz la concepción sobre el mundo sensible. San Agustín aplicará también a la materia la frase repetida por Dios después de la creación de cada cosa: "que era buena" [18]. La materia ha sido creada por Dios y tiene, por lo tanto, también su particular bondad. Las cosas materiales ya no son en sí males, sino reflejos de la esencia de Dios, de sus perfec-

15 Para Plotino la materia era principio del mal, no sólo del mal físico, sino también del mal moral.

16 Porfirio nos cuenta en la biografía de Plotino, su maestro, el desprecio de éste por las cosas materiales, aun por su propio cuerpo. Se resistía a que se sacase de él pintura o escultura. Cuando se lo pidieron contestó: "¿No es bastante llevar esta imagen postiza de que la naturaleza nos ha vestido, sino que es necesario todavía permitir que quede de esta imagen otra más duradera, como si valiera la pena de que se la mirara?". *Biografía de Plotino*, 1.

17 Así como existe para Plotino el bien absoluto que se identifica con el Uno, así también existe el mal absoluto, como una realidad subsistente. Viene a ser una verdadera oposición entre el acto puro y una pura potencia subsistente.

18 *Génesis*, I; 10, 12, 18, 21, 25.

ciones, y, aun para San Agustín, un reflejo, un vestigio de la misma Trinidad. Esta concepción es, como hemos visto, una consecuencia de la idea cristiana de creación.

El origen del mal ya no reside, para San Agustín, en la materia. El mal absoluto no existe; lo que en realidad existe es una negación del bien o de la perfección, pero en cosas que de suyo son buenas. En especial respecto del mal moral, San Agustín pone su origen no en la materia, sino en la libertad humana. Notemos, pues, que el mal por excelencia, el pecado, no proviene de una raíz material, sino de una raíz espiritual, cual es la de la libertad.

Por cierto, San Agustín concibió esta explicación del problema metafísico del mal que tanto le atormentó[19], después de haber pasado por la fase del maniqueísmo, y con el fin de combatirlo. Al combatir el maniqueísmo, estaba combatiendo el Obispo de Hipona un intento cristiano de adoptar la metafísica pagana sobre la materia. Los maniqueos consideraban que todos los males tenían su origen en un principio absoluto del mal, admitían la existencia dualista de dos principios metafísicos absolutos, el del bien por un lado, Dios, y el del mal por otro. Esta metafísica dualista corresponde al dualismo metafísico griego de Acto puro absoluto y de potencia pura absoluta, que tanto para Platón como para Aristóteles se identificaba con la materia. Y el mismo sabor tenía la herejía de los gnósticos, para quienes el pecado original provenía de la caída del alma en la materia, una especie de pecado metafísico por la contaminación con la materia. Contra gnósticos y maniqueos San Agustín establece la bondad de las cosas materiales, en cuanto tales, aunque sea una bondad imperfecta; el único principio del pecado o del mal moral será la libertad humana. Todas las cosas, puesto que han sido

[19] *Confesiones*, VII, caps. 2 al 7. M. P. L. 32, 734-739.

creadas por Dios, son buenas, y Dios no puede crear el mal[20].

Puede decirse que esta concepción metafísica creacionista de la materia está latente o expresa en toda la teología patrística. Continúa también a través de la Edad Media hasta mediados del siglo XIII, como incorporada a la escolástica tradicional de tipo o ambiente agustiniano, dominante hasta Santo Tomás.

Con Santo Tomás, quien asimiló o incorporó a la escolástica la metafísica de Aristóteles, entran nuevos elementos en juego. El Doctor Angélico intentó una síntesis de la concepción creacionista de la materia, con la concepción aristotélica. Por una parte, al admitir el dogma cristiano de la creación, establecía que la materia procedía de Dios, y, como tal, debía tener su realidad positiva[21]. Por otra parte, al incorporar la metafísica aristotélica del acto y de la potencia y aun la teoría de la ciencia, admite que la materia es pura potencia, y, por lo tanto, de suyo no tiene actualidad o perfección alguna; por lo mismo es incognoscible intelectualmente ya que no posee actualidad o realidad propia y el conocimiento intelectual sólo puede caer sobre el ser en acto, en cuanto tal[22]. Pero todavía con el bagaje platónico de la materia como receptáculo de las formas y origen de la multiplicidad del ser, interpreta a Aristóteles en el sentido de que la materia es el origen de la multiplicación de los diversos individuos dentro de una misma especie en el mundo sensible[23]. La materia es,

20 "Malus quidem et summum bonum minora bona fecit, sed tamen et creans et creata bona sunt omnia". Ibíd., c. 5; 32, 736.

21 Cfr. *Summa Th.*, I, 44, a. 2; y 14, a. 13 ad 1 y 3; y *passim*. Son de difícil conciliación, a nuestro parecer, las dos afirmaciones paralelas del Doctor Angélico, que corren a través de sus escritos. Por una parte la materia como pura potencia (ens *in potencia tantum*); y por otra que tiene su realidad positiva y aun algún ser (*in quantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet divini esse*). *Summa Th.*, I, q. 14, a. 13 ad 3.

22 Ibíd., I, q. 86, a. 1.

23 Ver textos citados en la nota 1 de p. 272.

para Santo Tomás, y en esto cree seguir a Aristóteles, el principio de individuación de las formas sensibles, incluso el principio de individuación del alma humana. De esta manera, el Angélico viene a unir estrechamente, metafísicamente, la individuación de las formas y aun del alma humana, y por lo tanto la personalidad humana, con la materia [24].

Pero, de este principio de individuación por la materia deduce también el Angélico, en consecuencia, la incognoscibilidad del individuo en cuanto tal, ya que el individuo participa de las características de la materia. Nos explicamos, así, la tesis tomista de que el individuo o singular sensible no puede ser directamente conocido por la inteligencia, sino sólo después de la abstracción del universal y por un rodeo, que el Angélico llama *reflexión sobre las imágenes sensibles* [25].

Escoto, en cambio, continuó más bien la tradición agustiniana de la materia, es decir, la que atribuye a la materia su realidad y actualidad propia, aunque imperfecta, y, por lo tanto, también su cognoscibilidad directa por la inteligencia. Asimismo, la individuación no está ya en Escoto subordinada a la materia, sino que cada realidad, sea materia o forma, tiene su propia individuación ontológica, y de esta manera queda el individuo, no metafísicamente atado a la materia en cuanto tal, sino con indepen-

[24] Son muy diferentes las opiniones de los intérpretes acerca de la teoría y de la expresión misma de Santo Tomás, "*materia quantitate signata*". Algunos las interpretan como una ley natural o principio físico; otros, en cambio, como un principio metafísico. En cualquiera de ellos no deja de existir una honda dificultad, como ya hemos indicado en otra nota. Desde el punto de vista lógico y metafísico, las dificultades de que la materia sea el principio de individuación de las formas, tanto si se las supone con la cantidad como sin ella, son sumamente serias. Ya Escoto las apuntó, pero quien las sistematizó y presentó con mayor nitidez y precisión fue Suárez en sus *Disputationes Metaphysicae*, V, sec. 3. Aquí nos interesa notar que tratándose de la persona humana la dificultad se hace más profunda, como más adelante explicamos.

[25] *Summa Th.*, I, q. 86, a. 1.

dencia de ella. Esta interpretación ha sido seguida también con uniformidad dentro de la escolástica por la escuela llamada escotista o franciscana, y fue tomada y explicada todavía con más profundidad y sistematización por el P. Francisco Suárez, S. J. [26], al que siguieron también muchos de los autores de su Orden.

2. *Aplicación del concepto de materia a la persona humana.*

Las diversas concepciones de la materia han tenido su repercusión en el concepto de la persona humana.

a) *En la filosofía griega* el concepto depreciativo de la materia influyó también en una depreciación del individuo en cuanto tal. Los griegos unieron en forma indisoluble dos conceptos: *materia* e *individuo*, y les opusieron, respectivamente, otros dos conceptos unidos metafísicamente: *espíritu* y *universalidad*. De allí surgen consecuencias metafísicas, que afectan de raíz a la concepción griega del individuo, y también, por supuesto, a la del individuo humano, es decir, la persona humana. La concepción aristotélica de sujeción o subordinación del individuo al estado es una de tantas aplicaciones. Pero, en un terreno más estrictamente metafísico, la existencia en el hombre del dualismo del bien y del mal se halla asimismo

[26] Suárez ha dedicado toda la Disputa V a un estudio detallado y profundo del problema de la individuación. En especial es de interés la sección 3, donde excluye la materia como principio único de la individuación, y la sección 6, donde propone su solución positiva: "Toda sustancia singular no necesita de ningún principio de individuación fuera de su propia entidad, o de los principios intrínsecos por los que su entidad está constituída". Y hablando explícitamente del compuesto concluye: "Debe decirse que en la sustancia completa, en cuanto tal, el principio total de la individuación es esta materia y esta forma unidas entre sí (*hanc matriam et hanc forman inter se unitas*)". "Entre las cuales el principio más importante es la forma, la cual sola basta para que este compuesto en cuanto es individuo de tal especie, sea considerado idéntico numéricamente" (sec. 6). Una exposición sintética de este problema tal como lo han planteado y resuelto los escolásticos y nuestra opinión sobre él puede verse en nuestra obra *La esencia de la filosofía tomista*. Bs. As., 1947, ps. 199-219 y 223-237.

relacionado, a través de toda la filosofía griega, con el dualismo materia y espíritu. Y en torno de este dualismo van también surgiendo los demás que en el hombre representan, en alguna manera, lo malo, lo degradado y deficiente de parte de lo individual, y lo bueno, lo superior y valioso de su participación en lo universal. He aquí el cuadro dualista:

Universal	Individuo
espiritual	material
necesario	contingente
eterno	temporal
inmutable	mudable
racional	irracional
forma	informe
esencial	base de lo accidental
abstracto	concreto
incorruptible	corruptible
inteligible	sensitivo.

Como se ve, la inmaterialidad y la universalidad están, para los griegos, en relación directa; y esto no sólo en lo conceptual, sino también ontológicamente. En cambio, la materialidad y la individualidad se hallan, a su vez, en relación directa. El caso del entendimiento agente como principio universal, tal como lo interpretaron muchos de los comentaristas de Aristóteles, es una aplicación extrema de esta teoría. Para los griegos el individuo humano, que no se distinguía de la persona humana, está como opuesto a lo racional, a la razón, ya que ésta se refiere a lo universal. Distinguían, si no con nitidez, por lo menos en su tendencia, el mundo de lo inteligible y universal, del mundo material fragmentado en individuos.

b) Esta concepción ha sido de hecho, si no por lógica, trasplantada a *la filosofía moderna idealista*. El idealismo

siempre ha tendido, ya desde Hegel, a distinguir una especie de yo-trascendental, universal y supraexperimental, formal y racional, que a la vez es uno y tiene manifestaciones en cada uno de los individuos. En cambio, los yo individuales son empíricos e irracionales. Esta tensión entre lo trascendental y lo empírico, entre lo universal y lo individual, entre lo racional y lo irracional en el hombre nos explicaría su tragedia, la cual tendría por origen el carácter material del hombre. La materia en la persona humana sigue siendo para el idealismo, así como lo fue para los griegos desde Parménides hasta Plotino, una especie de degradación o pecado metafísico.

c) En cambio, *la tradición cristiana,* al cambiar el concepto de materia, cambió también el concepto y el valor del individuo y nos da una explicación diferente de la interna tragedia del hombre. En efecto, ya no existe una conexión necesaria, o una relación directa entre la inmaterialidad y la universalidad. Más bien si consideramos el aspecto real y ontológico en el orden del ser, la relación es inversa, y debemos decir que *lo más espiritual es lo más individual*, lo más uno, *lo más propiamente personal.* La universalidad está reservada no ya al orden del ser en sí mismo, sino al orden de la influencia causal. De igual manera, en el orden intencional lo espiritual es lo más concreto y lo universal es lo más abstracto. Los valores, como acabamos de ver, se invierten, y, por lo mismo, encontramos que el valor supremo es también el espíritu, pero a éste está ligado no precisamente lo universal abstracto e indeterminado, tal como sucede en el idealismo, sino lo individual, concreto y determinado.

Se comprueba que hay en el cristianismo un cambio de valores respecto del mundo pagano, así como del moderno idealismo. Resulta, en consecuencia, que la tensión de la tragedia humana se explica, en su base, no por razón exclusiva de su materialidad, sino porque el hombre

es un ser *contingente*. Pero el individuo y la persona humana reciben un valor absoluto respecto de la sociedad y la materialidad en el hombre no es ni un pecado, ni el origen único de su tragedia, aun cuando se admite la inferioridad de la materia respecto del espíritu.

d) La asimilación por parte de *la filosofía escolástica* de algunos elementos de la filosofía griega, no hizo a los escolásticos despreciar lo individual en cuanto tal, y mucho menos tratándose del individuo humano. Santo Tomás, en particular, exaltó siempre el valor de la persona humana; ésta, para él, como hemos visto [27], no se distingue, ni conceptual ni metafísicamente, del individuo en el hombre. Y eso a pesar de que, como acabamos de indicar, la unión íntima que sostenía entre lo individual y lo material en las cosas sensibles y en el hombre se deben más bien al concepto griego pagano de la materia, que al concepto cristiano creacionista.

Varias de sus tesis relacionadas con la materia se explican mejor dentro de la concepción griega de ésta como algo de suyo *informe*, como una *potencia pura*, que se halla en el polo opuesto del *Acto puro*, como un *fondo* increado y eterno en el que se producen los cambios accidentales y sustanciales de generación y corrupción de los seres materiales. Esta falta de actualidad y esta oscuridad ingénita de la materia, por ser opuesta a la idea o la forma, explica con creces que la materia pueda concebirse como *incognoscible*, de suyo, y como *pura potencia*, en su sentido más estricto. En cambio, el hecho de que la materia haya sido creada también por Dios, mitiga necesariamente su potencialidad y su incognoscibilidad, como varias veces se ve obligado a confesarlo el mismo Santo Tomás [28].

Pero lo que más nos interesa es la repercusión que la

[27] Ver *supra*, p. 214.
[28] Ver nota 21 de p. 282.

teoría del principio de individuación por la materia tiene respecto de la persona humana. Según dicha teoría, *la distinción individual* entre las diversas personas humanas (como en todos los seres dotados de materia), tendría su raíz y su origen metafísico en la materia. Aquello por lo que yo soy yo, aquello que distingue y caracteriza a cada uno de los individuos haciéndolo irreductiblemente diferente de cualquier otro individuo, lo que le da, por así decirlo, *su propia individualidad*, eso se debería a la materia, y no a la forma. De esta manera, la raíz de nuestras características individuales, lo más propio de nuestra personalidad en cuanto individual, el poder decir "yo" como opuesto a los otros "yo" de la misma especie, se debería al elemento más ínfimo de nuestro ser, es decir, a la materia. Cuesta, en verdad, admitir que la individualidad en general, y más aún, la personalidad propia de cada uno, dependa del elemento más pobre de nuestra constitución ontológica. Parece una degradación de la individualidad y la personalidad misma.

Pero la dificultad se hace mayor cuando se considera que la materia, en la concepción tomista, es un elemento *absolutamente indeterminado*. ¿Cómo puede el elemento, de suyo indeterminado, ser *el principio de la infinita variedad de determinaciones*, constitutivas de la infinita variedad de los individuos, de cada una de las personas humanas? No hay proporción entre el principio y el efecto que se le atribuye.

La dificultad crece todavía más si se supone, como suele hacerlo sin duda ninguna el Doctor Angélico, que el accidente "cantidad" forma parte del principio de individuación. Si la materia, aunque es de orden sustancial, a causa de su indeterminación no puede ser principio metafísico de la individualidad, mucho menos puede la cantidad contribuir, como verdadero principio, a la individualidad, ya que ésta es de orden sustancial, es una per-

fección sustancial, y, hasta cierto punto, nuestra perfección *sustancial básica*, aquello que nos da nuestra *unidad ontológica individual*, la unidad más perfecta en el orden ontológico. No puede ser un accidente el principio de esa perfección sustantiva. Los autores que admiten la fórmula de Santo Tomás "materia quantitate signata" difieren en la interpretación de la misma, sobre todo por razón del papel que debe atribuirse a la cantidad en el principio de individuación. Es ésta otra de las dificultades intrínsecas a la teoría [29]. No nos detenemos en enumerar las demás.

Por eso nos parece, tanto desde el punto de vista lógico y metafísico, como desde el punto de vista de una explicación más integral del origen de la personalidad en el hombre, que es necesario admitir *el concurso de los dos principios sustanciales del hombre*, la materia y la forma en la determinación de la individualidad metafísica y de las características individuales de cada persona humana. Las almas humanas no salen de las manos de Dios, por así decirlo, sin sus características individuales propias; sino que cada una es producida por el Creador con su propia individualidad, que Dios tiene muy presente al crearla y que con toda intención y atención crea. Lo contrario sería pensar que las almas humanas son creadas por Dios, algo así como en serie, sin características individuales, buscadas o elegidas de intento, y que éstas les vienen luego por el contacto con la materia *quantitate signata* [30].

Es cierto que muchas de nuestras características individuales provienen de la materia, de nuestra base orgánica material. Pero otras deben provenir de la forma. La resultante de la distinción numérica o de la individualidad de cada persona humana, así como el conjunto de sus características individuales, está formado por la unión

[29] Así lo reconocen algunos tomistas como el cardenal Cayetano, y modernamente Manser en su obra *La esencia del tomismo*, Madrid, 1947, p. 784

[30] Véase la nota 1 de p. 272.

de cierta materia individual y de cierta forma individual. Tanto el alma como la materia contribuyen, a su manera, a la constitución de la individualidad total del hombre. Más aún, creemos que el papel principal corresponde al alma, la parte más noble e importante del compuesto.

Esta opinión, defendida ya por Escoto, y que luego con más amplitud precisó Suárez, nos parece más concorde con la realidad y más lógica dentro de una concepción creacionista de la materia [31]. Aun para la explicación de las características individuales, psicológicas, propias de cada persona humana, aporta esta solución integral del principio de individuación, una base rica y sólida. No es posible hallar la explicación del carácter, y aun del temperamento mismo, sólo a base de los elementos materiales del hombre. Es necesario contar, y muy en especial, con el aporte que el elemento espiritual, el más noble y metafísicamente rico, representa en cada caso a la constitución propia de cada individuo, no sólo como perteneciente a una especie determinada, sino como tal individuo determinado, o, usando un término moderno, como el biotipo individual propio de cada persona humana [32].

Mucho más radical ha sido la influencia de este concepto griego pagano degradante de la materia en las modernas teorías de algunos tomistas, que tienden a distinguir, y aun a oponer, en el hombre el individuo y la persona. Recórrase la oposición griega citada más arriba, entre individualidad y universalidad, materialidad y espiritualidad, y se verá que esta teoría coincide en su misma base con aquélla. Ya hemos indicado no sólo que ella no tiene fundamento en Santo Tomás, por lo menos en sus tesis explícitas, sino también que desde el punto de vista meta-

[31] Ver nota 26 de p. 284.

[32] Así lo reconoce el mismo biólogo-psicólogo Nicola Pende, anteriormente citado (nota 3 de la *Introducción*), en su obra *La ciencia moderna de la persona humana*.

físico nos parece inadmisible. No vamos, pues, a insistir sobre ella, pues ya lo hemos discutido antes[33], sino que pasamos a explicar directamente cuáles son las limitaciones y funciones de la materia en la persona humana, y hasta qué punto puede contribuir a aumentar la tragedia inmanente al hombre.

3. *Limitaciones y funciones de la materia en la persona humana.*

a) La materia, origen de limitaciones.—Es un hecho de experiencia nuestra esencial conexión con la materia. El hombre es material y posee un cuerpo. La expresión de Gabriel Marcel, pintándonos la existencia humana como *existencia encarnada*, revela una característica *esencial* del hombre. Estamos necesariamente atados a un cuerpo, con su vida vegetativa y sensitiva, tan nuestra como nuestra vida intelectual. La íntima unión entre estas tres manifestaciones de nuestra vida sirve precisamente a la psicología metafísica de argumento en favor de la unidad ontológica del alma humana. Este carácter de existencia encarnada impone al hombre limitaciones. Lo sujeta al tiempo y, sobre todo, lo sujeta al espacio; pero, más aún, lo sujeta y lo hace depender del mundo material. Por nuestra vida vegetativa y sensitiva necesitamos de las cosas materiales, estamos obligados a buscarlas y sujetos a ellas. Sufrimos las inclemencias del tiempo, lo que nos obliga al trabajo, a la defensa contra los elementos y nos da una psicología especial. La lucha por la vida tiene sentido sólo entre los seres animales, es decir, los que necesitan de las cosas materiales, que no están por igual al alcance de todos. Esta lucha por la vida, en que interviene sin duda alguna la inteligencia y el espíritu y tiene por campo de acción el

[33] *Ver supra*, p. 279.

mundo material, nos hace sentir de una manera profunda nuestra radical limitación y contingencia.

A ello se añade que nuestras necesidades materiales, lo mismo que nuestras individuales estructuras orgánicas, desequilibran muchas veces nuestras tendencias psicológicas, y éstas, en especial las llamadas pasiones, se desordenan, causando en nuestra vida psíquica, intelectual y moral trastornos tan profundos que a veces deciden, tanto de la vida del cuerpo como de la vida del alma. No cabe duda que nuestra condición de seres materiales nos impone limitaciones y luchas particulares, de las cuales los puros espíritus se hallan totalmente libres.

b) *La materia, origen de valores.* — Pero la materia no sólo es principio de limitación y de lucha, y un peligro continuo de degradación para el hombre, sino también un elemento que otorga al hombre un valor especial, y le encomienda unas funciones determinadas en el universo que contribuyen, en particular, a subrayar la dignidad característica de la persona humana. La materia no lucha por principio contra la personalidad humana, sino que tiene como misión específica *contribuir a exaltarla.* La materialidad es una característica inmanente de la personalidad humana. Veamos en qué forma la materia colabora con ésta.

1. *Vínculo social de la persona humana.* En primer lugar, la materia es el gran vínculo social que une entre sí a todas las personas humanas. Es difícil concebir que una sociedad de puros espíritus relacione tan íntimamente a sus individuos, cual lo hace esta sociedad tan especial de personas que son, a la vez, seres materiales. La necesidad que tenemos unos de otros; las múltiples atracciones y repulsiones; el amor y el odio, la amistad y el trato social son, tal vez, entre los espíritus puros, mucho menos profundas, ya que cada uno de ellos es mucho más independiente. La común indigencia, impuesta por nuestra condición de seres

materiales, es, a la vez, un lazo que nos une con más intimidad y solidaridad. Bien sabemos que si la sociedad en el hombre es natural, se debe, en buena parte, a nuestra condición de existencias encarnadas. Y eso desde la sociedad familiar, hasta la sociedad internacional. Suprimamos la materia en la persona humana y veremos todas las maravillas que hemos suprimido: el amor de los esposos, el amor de las madres a los hijos, el amor de los conciudadanos. Todo ello se funda en ese lazo material de la sangre, de la amistad o de la patria que une a los hombres. Y son éstos, apenas, algunos entre muchos ejemplos.

Es, sin duda, nuestra condición de personas humanas encarnadas, de carne y sangre, la que ata íntimamente a todos los hombres en la colaboración de todos y cada uno al bien social común temporal y espiritual.

2. *Vínculo de unión al mundo material.* Otra función esencial de la materia en la persona humana, y por cierto de gran trascendencia para explicar la posición del hombre en el mundo, es *el vínculo con que ella ata al hombre al mundo material.* La materia nos da las verdaderas coordenadas para juzgar de la posición del hombre en el cosmos, y para trazar el verdadero horizonte y sentido del mismo mundo material. El hombre se encuentra, por ser material, no sólo en íntima relación con las demás personas humanas, sino también con el mundo material irracional. Estamos ligados a la materia del mundo exterior, en virtud de nuestro cuerpo, de tal manera, que vivimos como sumergidos en ella. Las estructuras ontológicas del hombre están dirigidas, condicionadas y penetradas por las estructuras ontológicas del mundo material. Por eso mismo, creemos que cuando los filósofos ponen en duda la existencia del mundo material trabajan sobre un falso problema: la consideración del hombre y de su vida en abstracto. Cuando se considera la *situación concreta del hombre* y su íntima conexión con el mundo material externo, no tiene sentido dudar de la

existencia de éste, como tampoco lo tiene el exigir una prueba o un puente que justifique el contacto o el paso del conocimiento del hombre al mundo material. El hombre-sujeto está en contacto íntimo con el mundo material, y no necesita de ningún puente para ponerse en contacto con él.

Nuestra vida vegetativa y sensitiva está atándonos de mil maneras y en forma múltiple y compleja al mundo material. Condiciona nuestra psicología, no menos que nuestra biología. Necesidad de los alimentos, necesidad de los objetos resistentes al tacto, que tengan sabor, olor, color y forma determinados. La luz y el aire nos son necesarios por igual. Todo ese mundo material nos tiene atados en todo nuestro ser. Y ya sabemos la íntima conexión que existe entre la vida intelectual y la vida sensitiva, en el hombre.

3. *Por la materia llena el hombre el sentido trascendente de la creación visible.* Pero, si el hombre necesita del mundo para su propia vida, no menos podemos decir que *el mundo material necesita, a su vez, del hombre*, y nos explica la existencia de un ser tan paradójico, en quien el espíritu y la materia se hallan entrelazados. El hombre da sentido al mundo y el mundo da también sentido al hombre. Si el mundo participa, como sabemos, del fin general de toda la creación, debe también servir para la manifestación de la gloria divina y contribuir a ella. Ahora bien, esta manifestación de la gloria divina la cumplirá el mundo, no con una expresión o reconocimiento intelectual de las excelencias divinas, pues es incapaz de ello, sino simplemente desplegando en sí, de hecho, con su belleza y sus perfecciones un destello de la infinita perfección y belleza de Dios. Los cielos proclaman la gloria de Dios con su grandeza y con su armonía. La Tierra con la belleza de sus paisajes, con el color de las flores, con las maravi-

llas de la naturaleza física y de la vida vegetal y animal, y con la armonía de su desarrollo y evolución material[84].

Pero todo esto es, como dicen los teólogos, una glorificación material. Si no hay un espíritu, una inteligencia que lo conozca, lo goce y lo admire y sepa ver en ello el resplandor de la belleza divina, y atribuir esa gloria en último término a Dios mismo, el mundo material no ha conseguido su verdadera finalidad. Ahora bien, el hombre es el único ser de la creación —y privilegiado en este sentido— que puede, como quien dice "desde adentro", ad-

[84] El sentido que el mundo material tiene frente al hombre, de revelar o irradiar un destello ontológico superior a la materia misma, que el hombre capta a través de sus sentidos, lo ha puesto de relieve Dietrich von Hildebrand: "Nuestro tema se reducía a probar que esa belleza formal, como la llamamos en contraposición con la belleza ontológica, afinca inmediatamente en contenidos visibles y audibles, y además no es un esplendor de su dignidad ontológica, sino de una riqueza ontológica de contenido superior. Vale la pena comprender la función cuasi sacramental que Dios ha asignado a lo visible y audible, la misteriosa capacidad de trascenderse a sí misma en una belleza de la que es tan sólo modesto pedestal. Una vez que se entiende esto, desaparece el prejuicio de que la belleza de contenido auditivo y visible tiene que ser un peldaño inferior de la belleza espiritual. Ella no es, en modo alguno, una belleza exterior por el hecho de depender de lo visible y audible, ni queda rebajada por el *odium* que alienta el mundo sensible contra el espiritual inteligible. Y por eso ya deja de ser incomprensible que una montaña pueda ser más hermosa que un gusano. Puesto que la manera como la belleza se acomoda al objeto hermoso, es totalmente diferente en el caso de la belleza formal y de la belleza ontológica".

..."A lo visible y audible ha confiado Dios el papel (prescindiendo de la expresión en sentido propio, que es base de la belleza ontológica significada) de trasmitir un mensaje que trasciende la categoría ontológica de lo visible y audible. Lo que se ve y se oye es capaz de trasmitir una belleza junto a la cual, sin embargo, desempeña un papel vicario y servil. Y aunque clasificado en una escala inferior del ser, puede trocarse en trasmisor de algo más excelso sin comparación. Los factores que actúan o ponen presente esa belleza y que en el cuarteto de Beethoven o en la bahía de Nápoles las suscitan, son misteriosos y polifásicos. Proporción, color, forma, luz, melodía, armonía, ritmo, sonido, composición, etc., son medios, pero el empleo de los mismos que viene a constituir la belleza del conjunto es un misterio, que en cada obra de arte verdadero se ofrece como una sorpresa que no se deja reducir a fórmulas". "Un problema de estética: la belleza del paisaje y de la música", en "Ciencia y Fe", nº 28, oct.-dic. 1951.

mirar, gozar y vivir las bellezas del mundo material y referirlas a Dios.

Es cierto que cualquier espíritu puede tener conocimiento de lo que son las perfecciones y bellezas materiales, y referirlas a Dios. Pero debe ser un conocimiento puro, abstracto y teórico, no un conocimiento *vivido.* Porque ni los ángeles, ni el mismo Dios pueden vivir el conocimiento necesario por la percepción inmediata y propia de la belleza de las flores o del sabor de los manjares o de las armonías de la música. Un puro espíritu puede tener un conocimiento teórico de lo que es el *Moisés* de Miguel Ángel o una sonata de Beethoven. Pero no tiene ojos para recibir la sensación emocionante del conjunto de las líneas del *Moisés*, ni tiene oídos para recibir la impresión de las armonías de la sonata. Extendamos esta comparación a la belleza del paisaje, a la inmensidad de los cielos, a las maravillas de la vida, y en general a todas las perfecciones y bellezas que los seres materiales encierran. Cuando los santos se extasiaban ante las maravillas del mundo sensible y admiraban, a través de ellas, el resplandor de la divinidad, ejercían una función esencialmente humana, una función que sólo la persona humana es capaz de realizar. Suprimamos al hombre, que puede con sus ojos admirar las formas exteriores y percibir los sonidos de una melodía o la suavidad de una superficie o de una forma; imaginemos una creación sensible, sin un ser dotado de ojos, de oídos y de tacto, pero a la vez de inteligencia para poder admirar, en forma reflexiva, las perfecciones del mundo material, y éste quedará reducido a un desierto oscuro y sin luz, en eterno silencio y muerte, como un palacio deshabitado desde muchos siglos.

4. *El hombre es rey, sacerdote y poeta de la creación visible.* La misión del hombre es, por lo tanto, la de dar vida y sentido a la naturaleza material, la de percibir formalmente y en sí misma la belleza del mundo y referirla

a Dios[35]. Puede decirse que el hombre debe ser como *el rey, el sacerdote y el poeta* de la creación sensible.

El rey, porque es, en ella, el ser más perfecto y como el dueño de las cosas materiales e irracionales de la Tierra. Él puede trabajar la materia, estudiarla, dirigirla y aprovecharla; en una palabra, servirse de ella, subordinándola al propio bien y felicidad. El hombre está de veras en el vértice de las cosas creadas materiales, y las domina porque es superior a todas ellas.

Pero el hombre no es un rey independiente, sino que debe subordinar su dominio al Señor supremo y absoluto, que es Dios. En este sentido, no sólo es rey de la creación sensi-

[35] La posibilidad de percibir algo trascendente a través de las intuiciones sensibles, y *a fortiori* deberíamos decir lo mismo de nuestras íntimas experiencias, la apunta, según creemos, con acierto el ya citado D. von Hildebrand. No podemos resisir a la tentación de entresacar otra larga cita: "En la belleza de la naturaleza y del arte se entrecruzan orgánicamente la belleza formal y la belleza ontológica visible en sentido estricto y amplio. Al concurrir ambos modos de belleza, belleza formal y belleza ontológica significada, surgen, en toda su plenitud, la belleza de un paisaje, la de un monumento arquitectónico o de un cuadro. Pero en ese conjunto armónico, la belleza formal afirma sus fueros y proclama por encima de todo su señero imperio sobre su soporte sensible y su independencia de todo apoyo ontológico. Ella campea en el arte, y muy especialmente en la música. El modo como la belleza conviene a la imagen en toda obra de arte, es decir, a lo que constituye su substratum sensible, es el mismo que se advierte en la relación entre la belleza formal y su soporte. Dos cosas hay que dejar sentadas con toda claridad. Primera, que esa belleza es trasmitida únicamente por lo visible y lo audible, y que no tenemos que pensar además en un cierto mundo superior o en el poder del Creador para comprenderla. Ella se intuye inmediatamente en lo visible y audible y su calidad impulsa nuestra mirada a lo alto. La belleza no se da porque pensemos en Dios, sino que se revela a través de lo que se ve y se oye y nos trasporta a Dios. Segunda, esa belleza no es el reflejo ontológico de lo que se oculta tras la imagen sensible, sino que objetivamente es un mensaje de Dios, desplegado ante nuestros ojos por una manera misteriosa. La dignidad ontológica de los tonos o de los seres visibles es la misma, sin duda, en un cuarteto trivial que en una obra de arte, o en un paisaje gris e inexpresivo que en uno cargado de sugestión. Los elementos que condicionan la belleza no son las perfecciones del objeto desde el punto de vista ontológico. Ellos derivan su importancia de la capacidad misteriosa de suscitar una belleza que en su calidad traspasa por mucho los contenidos puramente sensibles" (*Un problema de estética: la belleza del paisaje y de la música,* en "Ciencia y Fe", nº 28, oct.-dic. 1951).

ble, sino también su *Sacerdote*: Sacerdote, porque debe reconocer y adorar la excelencia suprema e infinita de Dios y respetar sus leyes. Esto impone muchas veces al hombre la misión estricta del sacerdote, *sacrificar* las cosas materiales a Dios mismo, cuando lo requiere un bien espiritual superior, o lo impone el simple reconocimiento del dominio supremo de la divinidad, o su mandato positivo. Dentro del orden de los valores humanos existe una jerarquía de lo espiritual sobre lo material, y por ello muchas veces el uso de los bienes materiales consiste en su sacrificio.

En fin, no sólo rey y sacerdote, sino *poeta* de la creación sensible es también el hombre, en virtud de su condición de ser material. Él es el único que puede percibir las emociones de la belleza sensible y referirlas a la belleza espiritual e infinita de Dios. Él debe cantar el himno de la belleza de la creación, el único que lo puede hacer en el mundo material. Cuando uno lee la poesía hondamente espiritual de los místicos, comprende que ya la poesía alcanza su máximo grado y cumple su misión definitiva en la vida humana y en todo el orden de la naturaleza sensible [86].

[86] He aquí la profunda visión espiritual del mundo material que se refleja en el *Cántico de las Creaturas*, de San Francisco de Asís:

> Señor alto, poderoso y bueno, tuyas son las alabanzas, la gloria y la bendición toda. A Ti solo se deben y hombre alguno es digno de nombrarte.
>
> Loado seas, Señor mío, con todas tus creaturas, especialmente mi señor hermano el Sol, que nos da la luz y el día, y es bello, esplendoroso y radiante, y da testimonio de Ti.
>
> Loado seas, Señor mío, por la hermana Luna y las estrellas. Claras, bellas y preciosas las formaste en los cielos.
>
> Loado seas, Señor mío, por mi hermano el viento; por el aire, las nubes, la calma y los tiempos todos, con ellos sustentas tus creaturas.
>
> Loado seas, Señor mío, por la hermana agua, que es utilísima, preciosa, casta y humilde.
>
> Loado seas, Señor mío, por el hermano fuego; con él alumbras la noche y es hermoso, alegre, fuerte y robustísimo.
>
> Loado seas, Señor mío, por nuestra hermana la madre tierra, que nos nutre y sostiene y produce frutos diversos, hierbas y pintadas flores.

He aquí, apenas esbozadas, las funciones y las perfecciones que la materia implica y aporta a la persona humana. No podemos hablar solamente de *limitaciones*, de trabas, dificultades e imperfecciones, sino también, y sobre todo, de funciones y valores específicos, que le vienen al hombre de su condición de ser material.

Podemos cerrar nuestro breve estudio sobre las relaciones entre materia y personalidad en el hombre con estas conclusiones:

1. — La materia no determina con exclusividad nuestra individualidad o personalidad humana. Ella juega un papel importante y valioso en la constiución de la personalidad humana. Le impone, sin duda, algunas limitaciones, pero también es una fuente de valores y de funciones características y dignificantes del hombre.

2. — Son por igual equivocados el puro materialismo y el puro espiritualismo, como interpretaciones de la persona humana. Asimismo las exageraciones de cualquiera de ambas tendencias, que no reconozcan, sea en la teoría, sea en la práctica, el valor de alguno de los dos polos, materia y espíritu, constitutivos esenciales del hombre.

3. — El culto absoluto de la materia, así como el odio absoluto de ella, son actitudes teórica y prácticamente equivocadas.

4. — Los valores espirituales son superiores a los materiales, y, por lo tanto, éstos deben sacrificarse ante aqué-

---

Loados sean, Señor mío, aquellos que por tu amor perdonan y sufren tribulaciones y enfermedades. Bienaventurados los que en paz las sufren, porque Tú los coronarás.

Loado seas, Señor mío, por nuestra hermana la muerte corporal, de la cual no se libra hombre alguno. Ay de aquellos que en pecado mortal fallecen; bienaventurados los que acatan tu santa voluntad, pues nada podrá contra ellos la muerte segunda.

Load y bendecid al Señor, dadle gracias y con grande humildad servidle.

(Según la traducción de Da. Emilia Pardo Bazán).

llos cuando sea necesario. Pero sería un error pensar que existe una oposición sistemática entre los intereses del espíritu y los de la materia en el hombre. Ambos se necesitan mutuamente. La ley normal no es de exclusión de algunos de ellos, sino de coordinación hacia el fin total de la perfección del hombre.

5. — El hombre, por su calidad de *persona material*, ocupa un puesto y una misión privilegiada en el universo. Como vértice de la creación material, está sobre la materia o en el punto más elevado de ella. Como dotado a la vez de naturaleza espiritual, representa el punto de unión, el puente y el lazo por el que se abrazan, a la vez, en forma misteriosa y armoniosa, la creación material con la creación espiritual. Es, en verdad, el horizonte entre dos mundos, el de la materia y el del espíritu, el del tiempo y la eternidad, el de lo finito y lo infinito[37].

[37] Una profundización ulterior de la relación entre *persona humana* y *materia* puede verse en nuestra obra *Más allá del existencialismo*, c. 8.

D) EL HOMBRE, PROBLEMA TEOLÓGICO

Después de haber estudiado la función correspondiente a la materia en la persona humana, debemos concluir nuestro estudio de la personalidad metafísica subiendo hasta la cúspide de la estructura metafísica del hombre. Del elemento inferior ontológicamente, es decir, la materialidad, pasamos al elemento supremo, *la esencial relación de la persona humana con Dios.*

La mayor dignidad y la mayor tragedia del hombre consisten, sin duda, en que, siendo un ser tan contingente y tan limitado, siendo un ser "encarnado", existente en el mundo material, y sumergido en la materia, lleve no obstante en sus entrañas el problema de Dios. El hombre, inmensamente pequeño, queda aturdido ante el problema del Dios infinito, y sin embargo lleva dentro ese problema y no puede salirse de él: ha de conocer a Dios, ha de resolver sus relaciones con Dios, y por todas partes se encuentra con Dios. *El hombre es un problema teológico,* problema, aun en el orden de la teología *natural,* en que ahora nos movemos.

Aun en el fondo de toda actitud atea y rebelde contra todos los principios eternos, en última instancia se halla escondido un problema teológico. Por ello es necesario que en el estudio de la persona humana ocupe un lugar central el problema teológico inmanente al hombre. Vamos, pues, a considerar este problema con alguna detención

Advertimos que no es nuestro plan hacer una demostración de la existencia de Dios. Vamos, tan sólo, a desplegar ante nuestra consideración cuatro visiones o cuadros de humanismos en relación con Dios. En efecto, la persona humana, respecto de Dios, puede encuadrarse en una de estas concepciones:

humanismo sin Dios y sin naturaleza;
humanismo sin Dios, pero con naturaleza;
humanismo con Dios, pero sin naturaleza;

y, por fin,

humanismo con Dios y con naturaleza.

El hecho de que la persona humana sea un problema teológico nos obliga, no sólo a tomar una actitud necesaria sobre el mismo, a buscar una solución, sino a resolver el problema *adecuadamente.* No basta para la persona humana resolver su problema con Dios, ni siquiera en sentido *afirmativo,* sino que es necesario resolverlo *bien.*

La comparación de estos cuadros nos orientará, sin duda, hacia la perspectiva que en realidad conviene a la persona humana, hacia el verdadero escenario en el cual el hombre actúa y vive.

1. *Humanismo sin Dios y sin naturaleza.*

La visión que debemos considerar en primer lugar, por ser la más extrema y radical, es la de una concepción del hombre en la cual no hay lugar para *ninguna relación con Dios,* y, asimismo, no hay tampoco lugar para ninguna norma determinada que establezca *a priori* la naturaleza del hombre. Será un *humanismo ateo* y un *humanismo sin naturaleza.*

a) La naturaleza y el hombre. — Lo que implica un humanismo ateo es fácil imaginarlo. Vamos ahora a subrayar lo que implica el humanismo *sin naturaleza.* Estamos acostumbrados a hablar de la *naturaleza humana,* y esto

en virtud de una tradición milenaria, trasmitida al Occidente por Grecia.

Para los griegos, *naturaleza —physis—* significa, principalmente, este mundo sensible, que aparece como un todo ordenado, con sus leyes y su armonioso desenvolvimiento. De tal manera que pronto llamaron a la naturaleza —physis— *cosmos,* es decir, *el conjunto ordenado y armonioso de las cosas, el mundo*[1]. De ahí la aplicación al *orden propio de cada cosa,* el cual constituye también un pequeño mundo, un "micro-cosmos"; y el reconocer la *naturaleza* de cada ser. Naturaleza viene, así, a significar *la manera propia y permanente de ser que cada cosa tiene, y de acuerdo con la cual desarrolla sus actividades.*

Es célebre la referencia de los estoicos a la naturaleza, como norma del obrar de cada cosa, y, en particular, como norma del hombre. La fórmula estoica de la felicidad, de la perfección y de la virtud humanas (términos equivalentes para ellos) era ésta: "El hombre debe vivir u obrar de acuerdo con la naturaleza racional"[2]. Fórmula que extendían al conjunto de la naturaleza, de modo que el sabio debía conformarse con las leyes de su naturaleza individual no menos que con las de la naturaleza del universo[3]. La naturaleza era, pues, el molde en el cual el hombre y todas las cosas debían, por necesidad, desenvolverse. Era

[1] Entre los filósofos griegos fue Anaxágoras el primero que escribió un libro con el título *Sobre la naturaleza* (*peri physeos*). Título que adoptaron luego los demás presocráticos para sus propias obras. Fue también el primero que usó el término "principio" refiriéndose al *substratum* y origen último de todo el mundo sensible, llamándolo "naturaleza infinita" y "naturaleza ilimitada" (*physin ápeiron, physin aóriston*), según nos dice Simplicio en su *Física.*

[2] "Zenón fue el primero que en el libro *De la naturaleza del hombre* dice que el fin es vivir conforme a la naturaleza, que quiere decir, vivir según la virtud". "Diógenes, pues, dice abiertamente que el fin es obedecer absolutamente a la razón en la elección de las cosas conformes a la naturaleza" Diógenes Laercio, VIII, Zenón de Citia, nos. 62 y 63.

[3] "Como dice Crisipo en el libro I *De los Fines,* nuestra naturaleza es una parte de la naturaleza universal". Ibíd., nº 62.

el principio de las *normas* y *leyes* de toda la actividad, como del ser del hombre. Lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, se decían por el acuerdo o desacuerdo con la naturaleza.

El cristianismo recibió la noción de naturaleza, ya madurada por los griegos; en particular, la fórmula estoica se considera que ejerció una clara influencia en la moral cristiana. Pero la purificaron los cristianos del lastre pagano, impregnado en la fórmula griega, para injertarla en la concepción cristiana del hombre y del universo. La naturaleza es, para los cristianos, *la manera de ser dada por Dios a las cosas, según la cual deben obrar*, desenvolverse perfeccionarse. Persiste la noción griega, pero ahora el principio del orden en general, y de cada cosa en particular, ya no termina en la mera *necesidad* de las cosas de ser como son, sino en un principio más absoluto y consciente, libre y próvido, el cual ha determinado cómo ha de ser cada cosa, le ha impuesto sus leyes, por cuyo cumplimiento vela con providencia. A la necesidad griega de los estoicos ha sucedido la necesidad providente impuesta por un Dios personal y libre, con sus fines determinados.

En particular, para el hombre la naturaleza reviste un aspecto religioso, ya que es un reflejo de las ideas ejemplares de Dios y de su voluntad rectora del universo. El sentido de moralidad de la naturaleza y la urgencia de seguir sus leyes es, por ello, todavía más apremiante para el cristiano que para el sabio estoico. Tiene el cristiano la obligación de responder ante un Dios personal, que le ha dado en cierta manera la naturaleza, no en propiedad sino en usufructo, para que la cultive, de acuerdo con la voluntad de su Señor. La parábola de los talentos dados por el Señor a sus siervos en el Evangelio [4], para que los hagan ren-

[4] San Mateo, XXV, 15 y sigs.

dir elevados intereses, explica muy bien la concepción cristiana de los dones puestos por Dios en nuestras manos.

Todo el mundo occidental, primero con la concepción griega y luego con la cristiana, ha vivido esta idea de naturaleza, y, en particular, ha interpretado la realidad y las relaciones humanas de acuerdo con ella. Podría concretarse dicha concepción en estos cuatro principios:

1) *La naturaleza se nos da como algo ya hecho y necesario, que nosotros no podemos cambiar, sino sólo accidentalmente.* La naturaleza en sí es independiente del hombre.

2) *La naturaleza implica para el hombre posibilidades de obrar*, fuerzas y energías a su disposición. *Pero también implica una determinada orientación en el uso de tales posibilidades*; algo así como unos rieles por los cuales haya de correr la actividad humana. Y, por consiguiente,

3) *La naturaleza implica limitaciones a la libertad humana*, no sólo en el orden físico, sino también en el moral: normas y leyes físicas y morales, apoyadas, en último término, en el autor mismo de la naturaleza, Dios.

4) *El desconocimiento de estos principios lleva una sanción que parece inmediata*, y son *la muerte en el orden físico y el remordimiento en el orden moral*: la muerte en el orden físico, porque no se puede continuar la vida sin respetar la naturaleza, sin respirar o sin comer o sin los miembros indispensables para ello; y el remordimiento va siempre anexo a cada trasgresión consciente de la ley moral, y es presagio del castigo del soberano Legislador.

En una palabra, *fuera de la naturaleza*, para el hombre, está ya lo *imposible.* El hombre está totalmente limitado por la naturaleza.

b) El humanismo sin naturaleza es irracionalismo. — Podemos ahora entender mejor lo que será un *humanismo sin naturaleza*; una concepción del hombre, la cual se desentiende por completo de que éste y las cosas tienen

una determinada naturaleza. Quedan automáticamente suprimidas todas las *normas* de nuestra conducta y de nuestros deseos, sin que nada ni nadie pueda obligarnos a esto o aquello, ni pedirnos cuenta de nuestras acciones. Ésta es la actitud de Sartre y su existencialismo. Esto significa el haber suprimido toda ley y toda esencia y naturaleza, el estar *solos* en el mundo, sin tener que responder ante nada, ni ante nadie de nuestras acciones. El arrepentimiento es para esta actitud una degradación. Electra dice a Orestes, hablando de las gentes "libres", en *Las moscas*: "Entonces, ¿hacen lo que quieren y no lo piensan más?". Orestes responde: "Así es" [5]. El estar por encima de toda ley y el querer hasta lo imposible es característico del existencialismo radical nihilista, al cual nos referimos.

Vamos a trascribir un fragmento del diálogo entre Orestes y Júpiter, donde Sartre proclama decididamente la actitud rebelde contra Dios y la naturaleza, que debe ser propia del "hombre libre":

> "*Orestes.* — No soy ni el amor, ni el esclavo, Júpiter. ¡*Soy* mi libertad! Apenas me creaste dejé de pertenecerte.
>
> "*Orestes.* — . . .Todavía ayer eras un velo sobre mis ojos, un tapón de cera en mis oídos; ayer tenía yo una excusa: eras mi causa de existir porque me habías puesto en el mundo para servir a tus designios, y el mundo era una vieja alcahueta que me hablaba sin cesar de ti. Y luego me abandonaste.
>
> "*Júpiter.* — ¿Abandonarte yo?
>
> "*Orestes.* — Ayer yo estaba cerca de Electra; *toda tu naturaleza se estrechaba a mi alrededor*; tu Bien, la sirena, cantaba y me prodigaba consejos. Para incitarme a la lenidad, el día ardiente se suavizaba como se vela una mirada; para predicarme el olvido de las

[5] J. P. Sartre, *Teatro*, "Las moscas". Editorial Losada, Bs. Aires.

ofensas, el cielo se había hecho suave como el perdón. Mi juventud, obediente a tus órdenes, se había levantado, permanecía frente a mis ojos, suplicante como una novia a punto de ser abandonada: veía mi juventud por última vez. Pero de pronto la libertad cayó sobre mí y me traspasó, la naturaleza saltó hacia atrás y ya no tuve edad y me sentí completamente solo, en medio de tu mundito benigno, como quien ha perdido su sombra; y *ya no hubo nada en el cielo, ni bien, ni mal, ni nadie que me diera órdenes.*

"*Júpiter.* — ¿Y qué? ¿Debo admirar a la oveja a la que la sarna aparta del rebaño, o al leproso encerrado en el lazareto? Recuerda, Orestes: has formado parte de mi rebaño, pacías la hierba de mis campos en medio de mis ovejas. Tu libertad sólo es una sarna que te pica, sólo es un exilio.

"*Orestes.* — Dices la verdad: un exilio.

"*Júpiter.* — El mal no es tan profundo. Data de ayer. Vuelve con nosotros. Vuelve; mira qué solo te quedas, tu propia hermana te abandona. Estás pálido y la angustia dilata tus ojos. ¿Esperas vivir? Te roe un mal inhumano, extraño a mi naturaleza, extraño a ti mismo. Vuelve; soy el olvido, el reposo.

"*Orestes.* — Extraño a mí mismo, lo sé. *Fuera de la naturaleza, contra la naturaleza, sin excusa, sin otro recurso que en mí.* Pero no volveré bajo tu ley; estoy condenado a no tener otra ley que la mía. *No volveré a tu naturaleza*; en ella hay mil caminos que conducen a ti, pero sólo puedo seguir mi camino. Porque soy un hombre, Júpiter, y *cada hombre debe inventar su camino. La naturaleza tiene horror al hombre*, y tú, tú soberano de los dioses, tienes también horror a los hombres.

"*Júpiter.* — No mientes: cuando se parecen a ti los odio.

"*Orestes.* — Ten cuidado: acabas de confesar tu debilidad. Yo no te odio. ¿Qué hay de ti a mí? Nos deslizaremos uno junto al otro sin tocarnos, como dos navíos. Tú eres un Dios y yo soy libre; *estamos igualmente solos* y nuestra angustia es semejante. ¿Quién te dice que no he buscado el remordimiento en el curso de esta larga noche? El remordimiento, el sueño. Pero ya no puedo tener remordimientos. Ni dormir" [6].

No renunciamos a traducir otro significativo fragmento de uno de los representantes del movimiento existencialista sartriano. Albert Camus pinta en su *Calígula* al prototipo del hombre libre que está "más allá" de este mundo, dado por la naturaleza ya hecho en tantos aspectos: A Calígula, "este mundo tal como es le resulta insoportable"... "todo a su alrededor es mentira"... y se desahoga así con su fiel Cesonia:

"*Calígula.* — ...Basta que mueva la lengua para que todo se me torne negro y los seres me repugnen. ¡Qué duro, qué amargo es llegar a ser hombre!

"*Cesonia.* — Es necesario que duermas, que duermas mucho, dejarte estar y no reflexionar más...

"Eso es lo que uno piensa cuando está cansado. Llega luego un tiempo en que uno encuentra otra vez su mano firme.

"*Calígula.* — Pero es necesario saber dónde ponerla. Y, además, ¿de qué me sirve una mano firme, de qué me sirve este poder tan admirable si yo no puedo cambiar el orden de las cosas, si no puedo hacer que el Sol se ponga por el este, que el sufrimiento disminuya y que los seres no mueran ya? No, Ceso-

[6] Ibíd., "Las moscas", p. 79.

nia, es indiferente dormir o estar despierto, si yo no tengo poder sobre el orden de este mundo.

"*Cesonia.* —Pero esto es querer igualarse a los dioses. No conozco peor locura.

"*Calígula.* —¿También tú, también tú me crees loco? Y, sin embargo, ¿qué es un dios para que yo desee igualarme a él? Lo que yo deseo hoy con todas mis fuerzas está por encima de los dioses. Yo tomo por mi cuenta un reino donde el rey es lo imposible.

"*Cesonia.* —Tú no podrás hacer que el cielo no sea cielo, que un rostro hermoso sea feo, ni un corazón de hombre insensible.

"*Calígula.* —Quiero mezclar el cielo y el mar, confundir la fealdad y la belleza, hacer brotar la risa del sufrimiento.

"*Cesonia.* —Existe lo bueno y lo malo, lo que es alto y lo que es bajo, lo justo y lo injusto. Te juro que todo esto no cambiará jamás.

"*Calígula.* —Mi voluntad es cambiarlo. Daré a este siglo el don de la igualdad. Y cuando todo esté ya igualado, existirá finalmente lo imposible sobre la Tierra, la Luna estará en mis manos; entonces, tal vez, yo mismo quedaré trasformado, y entonces, en fin, los hombres no morirán y serán felices"[7].

He aquí el ansia incoercible de suprimir todos los límites, impuestos por la naturaleza, y romper todos los lazos y leyes físicas y morales que puedan coartar nuestras ilimitadas aspiraciones. Del deseo de saciar esa sed de infinito que nos devora, nace el ansia de lo imposible para nuestra libertad.

A lo que el hombre queda reducido en tal caso, ya se adivina. En vez de una naturaleza limitada y coartada,

[7] Albert Camus, *Calígula.*

y aceptada con una razonable resignación como tal, no se salva más que el hombre, como "libertad pura". He aquí la libertad absoluta del existencialismo ateo de Sartre, donde no se reconocen límites de ningún género [8]. El hombre no recibe una naturaleza, sino que él se la fabrica con su libertad, sin normas previas como dirección, sin nadie a quien consultar, ni ante quien responder.

Como se puede ver, la negación de la naturaleza lleva a un *irracionalismo absoluto*. Nada tiene una razón a la cual ajustarse ni un "porqué" explicativo. Todo es sin razón y sin finalidad. Todo es absurdo y provoca la náusea [9]. El irracionalismo y el ateísmo se dan la mano. Cualquiera de ellos de que se parta, lleva, por lógica, al otro. Si suprimimos a Dios, este mundo carece de sentido y todas las cosas resultan, en último término, *absurdas*. Pero, si suprimimos la naturaleza, el orden, el sentido y la razón en los seres, hay que suprimir también a Dios porque, no sólo no hace falta, sino que él mismo es un absurdo. *El ateísmo lleva necesariamente al irracionalismo y al caos intelectual. El irracionalismo lleva de la misma manera al ateísmo.* En este sentido el existencialismo ateo no ha hecho otra cosa que ser más consecuente, en comparación con los otros ateísmos.

Al parecer, en este caso Sartre y sus discípulos han ido del irracionalismo, del absurdo y de la náusea al ateísmo. El caso no es, por lo demás, aislado. La actitud escéptica radical y la actitud irracionalista, han llevado siempre, por consecuencia lógica, al ateísmo. Ha sido la filosofía *sin naturaleza y sin Dios*. Recordemos el escepticismo de los

[8] J. P. Sartre: "Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puis-qu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais, tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait". *L'existentialisme est un humanisme*, p. 22.

[9] Tal es el título y todo el sentido de la obra de Sartre, *La naussé*.

sofistas griegos: ¿qué clase de humanismo reconfortante puede brotar del principio de un Gorgias: "Nada existe. Si algo existe no lo puedo conocer. Si pudiera conocerlo no podría comunicarlo a los demás". ¿O el de un Arcesilao, que ni siquiera se atrevía a decir el célebre "sólo sé que no sé nada"? ¿O el de un Enesidemo, que dudaba de su misma duda? En realidad no hay mucha diferencia con el irracionalismo sartriano, sino que éste es más coherente y más práctico.

Casos de humanismo sin Dios y sin naturaleza encontramos también en el escepticismo, profesado, con mayor o menor rigidez, por algunos representantes del Renacimiento. Recordemos el "Qué sé yo" con que Montaigne terminaba cada uno de sus *Ensayos* y el título de uno de los libros de Francisco Sánchez: *Tratado de la muy noble y primera ciencia universal: que nada se sabe* [10].

Ni hay casi para qué citar el materialismo ateo del siglo XVIII, o el no menos ateo materialismo científico del siglo XIX. El hombre máquina de un La Mettrie; o el hombre reducido a lo que come, de un Feuerbach. Todos ellos reducen al hombre a la pura dimensión animal y nos dejan en la total oscuridad y escepticismo sobre los valores, las esencias y las leyes trascendentes, las únicas capaces de dar al hombre una explicación de sí mismo y del universo:

[10] Francisco Sánchez (1551-1632). Tal es el título de la segunda edición, 1618. La primera llevaba simplemente por título *Que nada se sabe* (*Quod nihil scitur*). Sin embargo, a pesar de sus fórmulas atrevidas, el escepticismo de Sánchez, así como el de Montaigne mismo, están lejos de ser un escepticismo integral. Más bien parecen representar una tendencia a exagerar las dificultades que la inteligencia humana tiene para alcanzar una ciencia perfecta de las cosas. En un reciente estudio encontramos esta conclusión: "A argumentação de Sanches, mais do que uma afirmação e uma lembrança da humildade dos nossos recursos, tão esquecida, frequentemente, pela incrível autosuficiência de muitos pensadores dos últimos tempos de Idade Media já moribunda e princípios de Quinhentos". *Sanches, filósofo*, por L. Craveiro da Silva, en "Revista Portuguesa de Filosofía", Braga, VII (1951), p. 129.

irracionalismo y ateísmo. Humanismo sin Dios y sin naturaleza.

c) Concepción de la persona humana.—Pero, ¿cuál es el horizonte de la persona humana dentro de este humanismo?, ¿cuál su conformidad con la existencia en que realmente la persona humana se halla instalada?

Comencemos por este último aspecto. ¿Es, en verdad, conforme con la realidad de la existencia humana este humanismo sin naturaleza?

1. *En el orden físico o material* es para todos experimentable que nacemos con una realidad que *se nos da*, la cual ni hemos escogido nosotros ni podemos trasformar a nuestro capricho. Las características propias de la especie humana las llevamos necesariamente, y sólo sobre esa base podemos trabajar. Querer empeñarse en negar esta realidad, es querer empeñarse en darnos una filosofía de espaldas a la realidad humana. Es una mala filosofía, pues no nos traerá ninguna salvación, sino confusión y muerte.

2. *No menos en el orden espiritual.* a) *El conocimiento.* Nuestras *facultades cognoscitivas* obran de acuerdo con mecanismos fijos, fuera de los cuales se encuentran como en el vacío. Las leyes lógicas son para nuestra vida intelectual tan necesarias como el alimento para conservar nuestra vida corporal. Sólo con que prescindamos del principio de contradicción, nuestro lenguaje, no menos que nuestras ideas, carece de sentido, y ni pensamos, ni decimos nada; ni siquiera podemos comunicarnos con los demás hombres. La sociedad es imposible. Este simple hecho, que Aristóteles expuso en forma sencilla pero ya en el más estricto plano filosófico [11], debería ser suficiente para que no se hiciesen ni tomasen en serio las afirmaciones que excluyen, en absoluto, del hombre una determinada natu-

[11] *Metafísica*, IV, 4.

raleza. Si la palabra "hombre" lo mismo puede significar el ser al cual por lo común se la aplicamos, que otro cualquiera, o no significa nada (lo que sucedería en el caso de negarse el principio de contradicción), es inútil que yo pronuncie ese u otro término oral, porque en ningún caso mi vecino podrá saber qué es lo que significa.

En el orden lógico el irracionalismo es, en esencia, un suicidio intelectual. Las leyes de la naturaleza de nuestro entendimiento no pueden ser negadas, ni aun ignoradas, sin que se haga imposible toda actividad mental. El hombre, como ser pensante, desaparece. ¿Qué aporte puede significar un tal humanismo para el hombre? Sólo respetando la naturaleza intelectual y lógica es posible un desarrollo del ser del hombre.

Se dirá que tal vez podemos sobrepasar el estadio lógico en que nos encontramos y llegar a un plano superior al de la lógica: ¿Por qué el hombre ha de sujetarse a las leyes de la lógica? Pero esta pretensión, este deseo de sobrepasar las barreras de la lógica es, volvemos a decirlo, un deseo y un intento suicida. Para el hombre el salto fuera de la lógica y fuera de la razón es un salto en el vacío. Puede perfeccionarse nuestra actividad intelectual. Pero sus leyes naturales no es posible cambiarlas.

b) *El orden de la voluntad: la libertad.* Si en el orden del conocimiento el humanismo sin naturaleza lleva al suicidio intelectual, no menos acaece otro tanto cuando pasamos *al orden de la voluntad.* En primer lugar, la conciencia y la percepción inmediata de nuestra libertad nos da, como un hecho, nuestra esencia de seres libres. Ésta es, confiesan los mismos existencialistas extremos, nuestra dignidad y esencia característica. Pero, aun cuando supongamos que estamos en posesión de una libertad pura y absoluta, ésta carecería de todo sentido para un humanismo irracional y sin naturaleza. En efecto, si nada tiene sentido, ¿qué significado, qué sentido puede tener nuestra li-

bertad misma? ¿Qué sentido puede tener la elección de esto o de lo contrario, o simplemente no elegir nada? Libertad es privilegio de elección. Pero el poder elegir entre una u otra acción, entre uno u otro fin, supone que vale la pena elegir uno más que otro. De lo contrario, no tiene sentido la elección. No debe entrar en juego una elección libre, sino que basta dejarlo a la suerte, sin tomarnos la molestia de elegir. Bastará con que echemos una moneda al aire y elijamos lo que ella nos indique. La libertad, la elección, la responsabilidad, el riesgo de la elección, y todo cuanto con la libertad está relacionado, pierden totalmente su esencia propia, para caer dentro del irracionalismo, en un absurdo sin sentido. Lo mismo da ser libre, que no serlo. Lo mismo da ser hombre, que ser animal irracional o ser piedra.

Por lógica los partidarios de un humanismo sin naturaleza, aunque exaltan el don de la libertad en el hombre, sin embargo, en sus mismas descripciones la destruyen y la reducen a una radical necesidad.

c) *El plano del afecto.* No menos negativo es el racionalismo cuando se aplica al plano del *afecto.* Si nada tiene sentido, si no hay unas leyes que ordenen la actividad humana, según las cuales debamos buscar nuestro progreso y nuestra perfección, el hombre queda reducido a un individuo aislado y oscuro, sin posible conexión con los demás seres. Los lazos espirituales que nos unen con las otras personas quedan, en definitiva, rotos. No vale la pena ocuparnos de ellas, ni con ellas. Los "otros", o no tienen sentido como todo lo existente, o son, en el fondo, trabas para mi absoluta y libre actuación. En esa hipótesis "los demás serán el infierno". El afecto, la amistad y el amor, en un mundo irracional donde no existen vínculos naturales algunos, dejan de tener razón de existir. Ni hijos, ni esposos, ni amigos, ni patria, ni presente, ni historia, ni futuro, ni sociedad puede tener lugar en este humanismo sin natu-

raleza. Y, aunque parezca una consecuencia exagerada, sin embargo ha sido formulada con toda claridad por los que han defendido este *humanismo inhumano* [12].

d) El plano de la acción. Y, en consecuencia, el pesimismo, la inacción. El humanismo sin naturaleza es enemigo de toda acción, de toda actividad, de toda empresa, tanto en el orden individual, como en el orden social. Si nada tiene sentido, si no podemos llegar a ningún fin, si no podemos acariciar ninguna aspiración, nada puede movernos con eficacia a la acción. Ni individual, ni mucho menos socialmente. La acción común social, el bien común, deja, sin más, de existir. Es fácil ver que en esta concepción la sociedad humana resulta imposible. ¿Qué leyes pueden establecerse, qué normas y qué fin común de la sociedad? Todo se deshace en el vacío.

e) Conclusión: negación total del hombre; humanismo antihumano. La conclusión a que nos lleva de modo ineludible este humanismo sin Dios y sin naturaleza es simplemente a una *negación total del hombre*: un *humanismo nihilista.* El hombre y su situación en el mundo han perdido todo su sentido. La realidad del hombre es absurda. Sus inclinaciones y sus aspiraciones no tienen ninguna razón de ser. Sus posibilidades y su libertad, su esencia de ser un proyecto abierto a lo infinito, todo se torna inútil.

Si lo que se pretende es destruir al hombre, tornar su vida individual y social imposible, hacerlo sufrir más, hacerlo más infeliz, y aumentar la angustia, el sufrimiento, la degradación y la muerte en el mundo, está bien implantar o abogar por ese humanismo, contrario a la naturaleza del hombre. Pero si lo que se pretende es una filosofía que nos haga conocer la realidad íntima del hombre, tal

[12] J. P. Sartre, *La nausée.* Ver especialmente el párrafo: "Mardi a Bouville", ps. 202-206.

como en su existencia concreta se va manifestando, y llevar al hombre hacia una más auténtica existencia humana, hacia un mayor progreso, perfección, felicidad y bienestar individual y social, no será, por cierto, a través de un humanismo sin naturaleza y sin Dios sino sobrepasándolo.

2. *Humanismo sin Dios pero con naturaleza.*

Como huyendo del total vacío en que cae un humanismo ateo e irracional, se nos presenta otro tipo de humanismo, ofreciéndonos, por lo menos en primer término, un refugio para el hombre. Refugio inmediato, por una parte, y liberación por otra, del problema que desde muchos puntos de vista crea al hombre la existencia de un ser absoluto, infinitamente superior a él.

a) *Idea central.*—En este humanismo no hay tampoco lugar para Dios. El hombre se encuentra solo en el mundo también, pero ahora puede abrigarse en el seno de la *naturaleza.* No existe Dios, pero es una realidad la naturaleza, con sus leyes y sus normas, con su armonioso proceso de evolución, con sus maravillas en el orden físico, en el orden de la vida vegetal y animal, y, en especial, con la más perfecta de todas ellas, el hombre. Esa armonía y orden eterno del cosmos, en la cual el hombre se encuentra insertado como una de tantas notas, es para éste como su casa propia, como su verdadera patria; y no ha de suspirar por una realidad extramundana, que escapa al conocimiento físico, es ajena a las ciencias experimentales, crea problemas intrincados para el hombre, y, en todo caso, le quita el privilegio de su autonomía suprema, de su puesto dominante en el cosmos.

b) *Manifestaciones históricas.*—Tratemos de señalar sus rasgos y sus manifestaciones históricas. Este humanismo admite *el orden de la naturaleza.* No sólo de la natu-

raleza sensible o material, sino también de la *naturaleza humana* propiamente dicha. El hombre, como individuo y como sociedad, vive dentro de un determinado orden; su felicidad y su perfección consiste en conducirse conforme a este orden de la naturaleza.

1. *Humanismo naturalista griego.* A través de la historia de la filosofía y de la cultura humana ha tenido frecuentes manifestaciones. Tal vez la actitud del filósofo griego y, en general, la del sabio pagano, sea muy cercana o coincidente con este humanismo ateo pero en íntima comunión con la naturaleza. Ésta sustituye entonces a Dios. Viene a ser el absoluto en que el hombre se instala como en forma definitiva. Él mismo es una parte de esta naturaleza, de este absoluto, y se siente, de tal manera, identificado con el universo y con su destino.

Esta posición, revestida, a veces, con caracteres de grandiosidad y de superioridad, tenía un atractivo especial para el tipo de superhombre a que aspiraban los sabios griegos. Podemos descubrirla ya en los primeros filósofos presocráticos, preocupados de buscar el principio último unificador y universal de la naturaleza. Es curioso que todos ellos daban a sus obras el título común *Sobre la Naturaleza.*

Recordemos las fórmulas usadas por Anaximandro [13], quien llama al "principio y elemento de las cosas *lo infini-*

[13] Ya en Anaxágoras y los primeros filósofos griegos hallamos expresados con claridad los dos ejes de una concepción naturalista del cosmos: 1) *Un principio único, infinito y universal,* de donde todo procede y que todo lo abarca: "Naturaleza infinita", según la forma y la magnitud (Teofrasto, citado por Simplicio, *Física,* p. 157): Este principio se llamaba precisamente la "naturaleza infinita" o lo "ilimitado". 2) *Un proceso necesario y eterno de evolución,* por el cual las cosas todas salen de aquel principio y a él se van a reducir. En efecto, esta naturaleza es "de donde se engendran los cielos y los mundos que en ellos existen". Asimismo todas las cosas nacen de ella y deben volver a ella por necesidad, "como cumpliendo un castigo o pena por una injusticia según un orden temporal". Tiene mucho parecido esta concepción con el proceso de emanación y retorno de la filosofía religiosa india. Es natural que a este principio se lo llame "Dios", "infinito", "inmenso", etc. Explícita o implícitamente se trata de una concepción pan-

to", lo cual es "cierta naturaleza infinita de donde se generan todos los cielos y los mundos que hay en ellos"[14]. Notemos la constitución y orden de todos los cielos y mundos dentro de una *naturaleza infinita.* No menos Anaxímenes tiene la misma idea de naturaleza, como principio que anima y sujeta el mundo entero.

Pero tal vez el tipo más destacado del "sabio griego" entre los presocráticos, el modelo primero y completo de un humanismo sin Dios, pero satisfecho con el maravilloso orden interno de la naturaleza nos lo ofrece Demócrito. Este hombre, que para su tiempo había adquirido una ciencia extraordinaria, y había expuesto el sistema ingenioso de los átomos, aprendido de su maestro Leucipo, de modo que explicase el orden de la actividad en el mundo físico, su generación y corrupción, no sentía necesidad de admitir a Dios. En su filosofía no hay lugar para "un Dios que tenga naturaleza inmortal"[15]. El universo está regido por leyes inmanentes, inmutables y eternas, y es la necesidad la que lo gobierna todo; "todas las cosas se hacen por necesidad, siendo el giro (a quien llama necesidad) la causa de la generación de todo"[16].

---

teísta y de una evolución inmanente el "todo divino". La naturaleza se ha convertido en Dios.

[14] Citado por Simplicio, *Física*, ibíd.

[15] Admitió, según parece, los dioses superiores griegos como realidades, pero que no se diferenciaban, en el fondo, de las demás cosas, pues están constituídos por átomos más perfectos, son corporales y mortales, aunque de más longevidad. Dios, hablando con propiedad, no existe: pues "fuera de éstos (dioses o simulacros) no existe otro Dios, que tenga propiamente naturaleza inmortal" (Sexto Empírico, en Mullach, 358, 3).

[16] Veamos cómo Diógenes Laercio nos describe las opiniones de Demócrito, que reflejan una concepción orgánica del universo, pero impulsada por ciego fatalismo: "Los principios de todas las cosas son los átomos y el vacío; todo lo demás es dudoso y opinable .. Hay infinitos mundos sujetos a generación y corrupción. Que de lo que no existe nada se hace; ni en lo que es nada se corrompe. Que los átomos son infinitos, tanto en la magnitud cuanto en el número o muchedumbre. Que se mueven en giro y van por el universo, con lo cual se hacen todas las concreciones de fuego, agua, aire

Es cierto que en la nueva visión que Sócrates y sus dos grandes discípulos nos dan del hombre y del universo, la divinidad aparece como el centro, origen y principio ordenador de toda la realidad. Es probable la interpretación benigna que se ha hecho de un dios personal, como la más adaptada a la filosofía de Platón y aun de Aristóteles. Pero quedan siempre en torno de esta divinidad ciertas sombras de inmanencia al universo mismo, amenazando convertirla en una parte, aunque sea la más preciosa, de la naturaleza. Asimismo el hombre, en cuanto tal, corre también peligro de perderse dentro del todo absoluto del cosmos [17].

Donde reaparece de nuevo y con claridad el humanismo sin Dios pero con naturaleza, es con el estoicismo. El sabio estoico se encuentra dentro del universo, engranado en un orden eterno, al cual ha de sujetarse como una parte casi anónima del mismo. El "vivir *conforme a la naturaleza*" es la norma estoica, que refleja con exactitud esta mentalidad de pieza de engranaje dentro de un orden universal y necesario [18]. Porque por naturaleza se entiende no sólo

---

y tierra, pues todas estas cosas constan de ciertos agregados de átomos, los cuales por su solidez son impasibles e inmutables. Que el Sol y la Luna son moles concretas de estos átomos llevados en giro; y lo mismo el alma, la cual dice no es diversa de la mente. Que la visión se hace por las imágenes que caen en nosotros. Que todas las cosas se hacen por necesidad, siendo el giro (a quien llama necesidad) la causa de la generación de todo". *Vidas de los filósofos más ilustres*, lib. X, Demócrito, n. 9.

[17] Un claro indicio de la duda fundamental que a los filósofos griegos paganos atormentaba en este punto son las dudas que tenían acerca del último fin del hombre. ¿Será el hombre inmortal o se extinguirá a la muerte su conciencia del todo junto con el cuerpo? Santo Tomás nota acertadamente las angustias que por ello sufrían aquellos grandes ingenios: "In quo satis apparet quantum angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia". El cristianismo liberó en definitiva al hombre de tales angustias. *Summa contra gentiles*, lib. III, c. 48.

[18] "Así el fin viene a ser *el vivir conforme a la naturaleza*, que es según la virtud propia y la de todos, no haciendo nada de lo que suele prohibir la ley común, *que es la recta razón a todos extendida, aun al mismo Júpiter*, director y administrador de todo lo creado. Que esto mismo es la

la naturaleza y la razón humana, sino la naturaleza y la razón universal, como lo dice el estoico Crisipo, completando la fórmula del fundador de la escuela, Zenón: "Pues nuestra naturaleza es una parte de la naturaleza universal"[19]. Y el mundo es concebido por ellos, los estoicos, como un inmenso organismo, animal racional; y dios no es más que el hado o la mente o Júpiter, confundido, en realidad, con una razón inmanente al mundo. Después de una descripción, que parece referirse al dios personal, viene Zenón a llamar al mundo "sustancia de Dios". Y la providencia se convierte en un "destino": "Que todas las cosas se hacen según el hado o el destino, lo dicen Crisipo en sus libros *Del Hado*, Posidonio en su libro segundo *Del Hado* y Boeto también en el libro XI *Del Hado*. El Hado es el principio u origen de una serie de cosas, o la razón según la cual es gobernado el mundo"[20].

2. *Humanismo naturalista del Renacimiento.* No hubiéramos insistido en describir este cuadro, ya conocido, del mundo griego, si no fuera él como un arquetipo, que se ha ido repitiendo en los otros humanismos sin dios, abundantes a través de la historia. Una repetición característica, debida a la influencia griega, surgió en algunos representantes del Renacimiento humanista. Es bien sabido que en el Renacimiento de los siglos XV y XVI la concepción cristiana del hombre siguió inspirando a la mayoría de sus representantes, como es el caso de Luis Vives, Tomás Moro y el mismo Erasmo. Pero también se repitieron los excesos de un humanismo naturalista extremo, como el de un Te-

---

virtud del hombre feliz y su feliz curso de vida, puesto que todas las cosas se hacen por el concepto y armonía del genio propio de cada uno, según la voluntad del director del universo". Diógenes Laercio, lib. VIII, Zenón de Citia, n. 62.

[19] Crisipo, lib. I, *De los fines*. Citado por Laercio, lib. VIII, Zenón de Citia, n. 62.

[20] Diógenes Laercio, lib. VIII, Zenón de Citia, n. 101.

lesio[21] y de un Bruno, que en nada difieren del humanismo estoico en sus fundamentos. Recordemos, por ejemplo, el "animismo de la naturaleza" de B. Telesio, llevado después por G. Bruno hasta el panteísmo más declarado.

Esta actitud humanista de naturaleza sin Dios fue, sin duda ninguna, la base principal de una de las características del Renacimiento y, por cierto, ha dominado toda la filosofía y gran parte de la mentalidad del mundo moderno: *el racionalismo.* Ante una razón inmanente al universo y sin un Dios superior, origen de la autoridad, tanto religiosa como política, es natural que el supremo principio del saber y la suprema norma del obrar resida en la razón individual de cada uno. De aquí la lucha por liberarse de la autoridad y del dogmatismo en todos los órdenes. Es típica la célebre frase de P. Ramus con que niega toda autoridad distinta de la razón: "Ninguna autoridad está sobre la razón; antes bien, la razón es la autoridad y ella debe ser la reina y la señora"[22].

3. *La Naturaleza-Dios del positivismo.* Otro ejemplo típico de humanismo sin Dios, dentro ya de la Edad Moderna, es el positivismo de A. Comte. El fundador del positivismo, después de haber superado en nombre de la razón los estadios imperfectos de la humanidad, anuncia el advenimiento o la presencia del último y perfecto estadio, el *científico o positivo.* Puede decirse que este último estadio es el triunfo de la naturaleza. Descartando todas las nociones teológicas y abstractas del pasado, fundadas en mitos religiosos o metafísicos, el positivismo se dedica "únicamente a descubrir, por el uso bien combinado del raciocinio y de la observación, las leyes efectivas de los

[21] Bernardino Telesio (1508-1588), en su obra *De rerum natura iuxta propria principia,* aunque no llegó al panteísmo naturalista de Giordano Bruno (1548-1600) ejerció gran influencia en éste.

[22] "Nulla auctoritas rationis sed ratio auctoritatis regia dominaque esse debet". *Scholarum Mathematicarum Libri unus et triginta,* lib. III

fenómenos, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y de semejanza"[23]. Y su íntima conexión con una filosofía en la cual la naturaleza ocupa el centro, nos la declara poco después describiendo el estadio positivo y sus diferencias con los dos anteriores. Descontando el sistema teológico, tiende el metafísico, según Comte, a ver "una sola gran entidad general, la naturaleza, mirada como fuente única de todos los fenómenos"[24]. El positivismo, sigue Comte, en vez de este principio abstracto de una naturaleza, encontrará un principio o una ley física concreta a la cual se reduzcan también todos los casos particulares[25]. En el fondo es también la naturaleza, en forma de un principio único o *ley general, pero de orden científico*, lo que está en el centro del positivismo. Y esto, aun en el orden social. Hasta el punto de que el estudio de la sociedad, que para Comte ocupa la cumbre de los conocimientos humanos, será llamado por él una *física social*[26].

Pero es curioso que este hombre, enemigo declarado de toda metafísica trascendente y, mucho más, de toda teología, acaba por concebir un humanismo naturalista de tipo tan profundamente religioso que ha podido ser llamado un "catolicismo sin cristianismo" y que podríamos muy bien designar como un "catolicismo humanista". Su famosa Humanidad, convertida en el Gran Ser, no es más que una trasposición laica de una Iglesia universal. Pero el culto de Dios se ha sustituído por el de la Humanidad, y la organización eclesiástica por una organización positivista que viene a ser un calco servil de la estructura externa

[23] Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, première leçon, § 1.

[24] "Une seule grande entité générale, la nature, envisagée comme la source unique de tous les phénomènes" (ibíd.).

[25] "...se représenter tous les divers phénomènes observables comme des cas particuliers d'un seul fait général..." (ibíd.)

[26] "...il lui reste à terminer le système des sciences d'observation en fondant la *physique social*. Tel est aujourd'hui..., le plus grand et le plus pressant besoin de notre intelligence" (ibíd., § 4, b).

clerical. La religión de la humanidad tendrá también sus sacerdotes, sus doctores que enseñarán la doctrina positivista, sus ritos, sus fiestas, sus templos y aun su calendario positivista; y, para que nada le falte, el mismo Comte se declarará el Pontífice Supremo de la Religión de la Humanidad.

Este resultado paradójico, que tiene sus ribetes de comedia y de tragedia espiritual, es un ejemplo viviente y palpable del humanismo sin Dios o, mejor dicho, del humanismo puesto en lugar de Dios. Consideraremos luego sus consecuencias.

4. *Humanismo naturalista moderno.* Pero queremos delinear otra concepción actual del humanismo sin Dios. Entre las doctrinas más difundidas en nuestros días, y tal vez una de las que más influencia han ejercido en algunos medios, figura la del inglés Bertrand Russell y la del norteamericano John Dewey. El humanismo de Dewey ha dominado la filosofía pedagógica en Estados Unidos y ha ejercido sensible influencia en Europa, y, sobre todo, en América latina. Es, en el fondo, un "humanismo naturalista", dedicado a estudiar y conocer las leyes y los resortes *inmediatos* de la naturaleza humana, para llegar a una educación que nos haga hombres perfectos. Dewey nos está recordando el principio estoico: "vivir conforme a la naturaleza". Pero esta concepción humanista naturalista se halla, como el mismo Dewey lo confiesa, no sólo destituída de todo fundamento metafísico y religioso, sino basada en una filosofía y una moral relativista, es decir, que no reconoce principios algunos *absolutos* de la conducta moral[27]. Son las circunstancias, la costumbre, la sociedad y la cultura, las que en cada época van señalando las normas a que debemos ajustarnos. Es fácil ver una evolución del natu-

[27] Repetidas veces hace Dewey profesión de antimetafísico en toda su extensión. Véase principalmente su propia *Autobiografía.*

ralismo hacia el relativismo. El conjunto del cosmos, y en especial la realidad humana en cuanto tal, se desarrolla según una naturaleza inmanente; pero esta naturaleza está destituída de leyes inmutables. Tal vez aquí volvamos a encontrar algo de la necesidad o del Hado de los estoicos, sobre todo si consideramos que este destino de la naturaleza y del hombre puede darnos resultados del todo imprevisibles.

Y este relativismo en el orden moral del norteamericano Dewey, ha sido no sólo confirmado sino extendido, aun en nombre de la filosofía, a las mismas leyes físicas, por Bertrand Russell. Este infatigable escritor, tanto en sus estudios científicos como en los de carácter puramente filosófico, ha excluído toda concepción metafísica trascendente, por lo menos del dominio de la razón; y ha reducido la realidad cognoscible para el hombre a este mundo de nuestras experiencias inmediatas. Quedamos, pues, dentro de una naturaleza sin posibles puertas de salida. Pero, como si esto no fuese suficiente, ha negado la distinción entre materia y espíritu, reduciéndolo todo a una realidad anterior y común a ambos [28]. Lo que de todo esto resulta es, como él mismo lo confiesa, un tanto descorazonador. Pero tales son, según él, los resultados de la ciencia. Más aún, Russell se esfuerza por mostrar que la posición del hombre dentro del universo conforme a estos resultados, debe darle una relativa felicidad en la vida [29]. Pero ésta,

[28] Aunque estas ideas están expresadas a través de todas sus obras, pueden verse sistemáticamente expuestas en *The analisis of mind*, Allen and Unwin, London, 1921, 4ª ed., 1933.

[29] Véase, por ejemplo, el ambiente nada optimista, a pesar de sus esfuerzos, con que finaliza su tratado *An outline of philosophy* (4ª ed., 1941): "We shall call the world good if it has certain caracteristics that we desire. In the past philosophy professed to be able to prove that the world had such caracteristics, but it is now fairly evident that the proofs were invalid. It does not, of course, follow that the world does not have the caracteristics in question; it follows only that philosophy cannot decide the problem. Take for example the problem of personal inmortality..." (p. 309).

agregamos nosotros, viene a ser otra vez la del sabio estoico, puesto en medio del universo con un destino individual, al fin de cuentas desconocido, con la voluntad heroica de obrar de acuerdo con la naturaleza que no conoce, y con la conciencia de que su felicidad individual está subordinada a las leyes generales del universo y destinada a perderse en él definitivamente. El humanismo sin Dios, pero del todo sumergido en la naturaleza, ha llevado paradójicamente a Bertrand Russell a una filosofía en la cual no creemos que pueda mantener con lógica los ideales por los que explícitamente lucha en todas sus obras: la libertad y la dignidad del individuo. Dentro de su filosofía el individuo está destinado a perderse en el todo del universo, y, lo que es peor, se halla sin defensas frente a la naturaleza y a la sociedad.

c) *Balance: la existencia humana y el humanismo sin Dios pero con naturaleza.* — Debemos hacer ahora un balance de los resultados del humanismo sin Dios, pero con naturaleza, y ver si encuadran dentro del marco total de la existencia humana.

Comparado con el humanismo ateo e irracionalista, no cabe duda que el humanismo naturalista significa algún progreso. En vez del caos total, nos ofrece bases de apoyo; una concepción optimista y a veces grandiosa del hombre, lo que puede explicarnos sus frecuentes manifestaciones en la filosofía, en la cultura y en la ciencia.

1. *Reconoce el valor de la naturaleza, pero la anula.* En primer lugar el humanismo naturalista nos presenta como punto de apoyo las experiencias inmediatas de nuestra naturaleza. El reconocimiento del valor de esta base experimental inmediata me permite descubrir un conjunto de normas y de leyes, tanto para el mundo físico como para el mundo humano moral, social y aun religioso, que vienen a ser un panorama en el cual la razón humana descansa;

un mapa orientador para la actividad racional del hombre, en donde las coordenadas de las leyes naturales físicas y morales le permiten orientarse y hallar un puesto en el cosmos. En vez del absurdo total, la inteligencia humana encuentra el orden de la naturaleza; y en vez de la total desorientación, encontrará normas y fines de la actividad humana revestidos de elevación y de dignidad. Todo esto es conforme con la realidad humana. Estamos dotados de una naturaleza, y el reconocer su existencia, su realidad y sus leyes es la primera base sólida de un humanismo.

Pero ello no es suficiente. La naturaleza con su orden y sus leyes requiere, a su vez, un fundamento ante nuestra razón. Y si este fundamento se ignora o se niega, todo ese maravilloso mundo de la natura'eza física, y, sobre todo, de la naturaleza humana, vuelve otra vez a caer en el vacío y en la oscuridad frente a nuestra inteligencia. Cuando la naturaleza es lo absoluto, cuando su última explicación hay que buscarla en ella misma y cuando también en el hombre mismo hay que buscar la última explicación, nuestra inteligencia y toda la compleja experiencia adquirida de nuestro ser y del mundo material, quedan del todo desorganizadas; y es imposible restablecer en ellas un orden, a menos que se cierren los ojos a los últimos problemas, lo cual es, a la larga, imposible. ¿Qué sentido tiene el universo como una realidad grandiosa, pero sujeta a un proceso de evolución necesaria, del que nosotros los hombres no sabemos casi nada, y respecto a su último sentido absolutamente nada? Al misterio de un Dios trascendente se lo ha sustituído por un misterio mucho más difícil de explicar y radicalmente incompensible para la razón; la solución es no pensar ni en el origen, ni en el destino del universo; ni en el origen, ni en el destino del hombre; lo cual equivale a decir que no conocemos ni el sentido del universo; ni en el origen, ni en el destino del hombre; lo de nuevo en un *irracionalismo*, en cuyo fondo todos los va-

lores quedan confundidos otra vez. Por ello, en ese fondo, esta actitud y la del absoluto irracionalismo ateo, antes descrito, vienen a coincidir. Es que, así como el irracionalismo lleva al ateísmo, de la misma manera el ateísmo lleva, por lógica, cuando de él se sacan todas las consecuencias, al irracionalismo. Y, como decíamos que dentro del irracionalismo todo humanismo se deshace y el hombre queda destruído en su esencia, así también dentro del ateísmo el humanismo resulta un sin sentido, y sólo por una feliz falta de lógica puede el humanismo, sin Dios pero con naturaleza, hacerse la ilusión de que vive en un mundo y en una naturaleza inteligibles, en marcha hacia un mayor progreso y felicidad.

2. *Exalta la razón pero cae en el irracionalismo.* Otra ventaja u otro valor de este humanismo sobre el irracionalismo es el de haber exaltado el valor de la razón humana. No cabe duda que se trata de uno de los mayores valores humanos, pues en él estriba la dignidad característica del hombre. Por lo general han sido movimientos u hombres con preocupaciones científicas y racionales los que han favorecido esta concepción naturalista del hombre. Pásese revista a los pocos nombres que hemos indicado. Históricamente el humanismo racionalista se reafirmó en la época del Renacimiento. Los humanistas de este período adquirieron especial conciencia del valor de la razón humana, tal vez como reacción contra los excesos de la autoridad, tanto científica como religiosa, predominantes en la Edad Media. Como hombres de ciencia condenaban la esclavitud a la autoridad de Aristóteles, y la idea, ya por muchos admitida, de que la física aristotélica estaba destituída de fundamento, los confirmaba en su afán de librarse de su autoridad. Como hombres del Renacimiento, que tenían puestos los ojos en el mundo pagano, luchaban por desentenderse del influjo de la autoridad eclesiástica, en nombre de una total libertad de la razón. Ciertos cambios sobre

la concepción de la autoridad pontificia en el orden político ya se habían impuesto; y los abusos que en algunos aspectos predominaron en el mundo medieval, les daban pie para alimentar y defender sus deseos de total independencia de la autoridad eclesiástica. El mayor reproche dirigido por todos los hombres del Renacimiento contra los filósofos y teólogos escolásticos era el de una excesiva sumisión a la autoridad de Aristóteles y el de la completa subordinación de la filosofía a la teología y de la razón a la fe[30].

Pero, al querer libertar ellos a la razón, cayeron muchas veces en el extremo contrario, llegando a dar a ésta una libertad absoluta. Y cuando la razón llega a este estadio, cuando no encuentra por encima de ella ningún otro principio supremo, es la razón convertida en Dios la que cae en lo irracional. Por una paradoja, de la que tenemos muchas experiencias en la historia, la razón, cuando se coloca en lugar de Dios, queda del todo desorientada. No tiene en sí misma la débil razón humana ni luz suficiente para comprenderse a sí misma, para comprender al universo ni sus relaciones con los demás seres humanos. Al faltarle un punto de referencia a algo absoluto, ella queda impotente para sostenerse por sí misma, y la diosa razón se convierte, lógicamente; en un absoluto irracionalismo, en un "Simius Dei".

3. *Exalta la persona humana, pero destruye sus fundamentos.* Analicemos otro de los elementos positivos que el humanismo sin Dios, pero con naturaleza, parece ofrecer al hombre: la exaltación del individuo humano. Parecería que la persona humana adquiere, dentro de este humanismo, su más excelsa dignidad. En efecto, ella está como el centro del universo, es la reina de la naturaleza, pues nada

[30] Hemos reunido material sobre este tema en nuestro artículo: *Para una demarcación doctrinal e histórica de la filosofía escolástica*, "Ciencia y Fe", enero-marzo 1951 (año VII, nº 25, ps. 7-36).

hay superior en dignidad a ella entre todas las cosas del cosmos sensible. Más aún, al desconectarla incluso de Dios adquiere ella, por así decirlo, una total responsabilidad, una total autonomía, sin que al parecer nada ni nadie pueda imponerle ley alguna. Cada persona humana resulta, de esta manera, como un santuario, con su dignidad propia, frente a las otras personas humanas, y aun frente a la sociedad. Los ditirambos y las exigencias en favor de la dignidad del individuo se multiplican en este ambiente. Los "derechos de la persona" humana van a concretarse en una especie de código internacional. Todo ello como una consecuencia del valor intrínseco de un ser dotado de conciencia y libertad, y como una necesidad para la convivencia social, para el progreso y felicidad de los individuos y de la humanidad entera. No cabe duda que todo esto es muy saludable y conforme con la dignidad de la persona humana, y por otra parte, una exigencia para el bienestar y felicidad del hombre.

Pero, ¿hasta qué punto está fundamentada sobre bases sólidas la dignidad de la persona humana y el valor de cada individuo cuando el pensamiento se detiene en un humanismo sin Dios? ¿Hasta qué punto queda al abrigo el individuo frente a la sociedad y frente a los demás individuos? Cuando se consideran los principios en que el humanismo sin Dios apoya la dignidad de la persona humana, aparece, por desgracia, que ella está librada por lógica al capricho de otros individuos, de otros gobernantes y de otras filosofías, también naturalistas. Si cada hombre es un Dios igual a los otros hombres, esta absoluta igualdad da los mismos derechos a todos sin un punto superior de referencia. La actitud del individuo frente a otro individuo, que, como Dios, exija sus derechos, resulta ya defensiva. No hay más principio coordinador respecto de los individuos que la sociedad. Y esto lleva como consecuencia a la absorción del individuo en ella. Y cuando se ha

hecho de la sociedad una realidad superior, no hay lógica posible para defender los derechos y la dignidad del individuo frente a ella. En nombre de la sociedad un gobernante, con determinadas ideas, puede sacrificar la conciencia, la libertad y la vida de millones de individuos, sin que haya ninguna ley moral que oponerle. Si está convencido con sinceridad de que para el bien de la sociedad es necesario que corra la sangre a raudales, debe elegir una masacre de inocentes sacrificando el bien de los menos al bien de los más o de los que él cree mejores. Si no existe una autoridad superior al hombre mismo, que pueda defender al individuo frente a la sociedad y señalar a ésta sus leyes y designarle una zona en la persona humana que sea sagrada e intangible para toda otra autoridad humana y sólo a Dios reservada, no hay defensa lógica posible de los derechos del individuo. Y resulta, de esta manera, que el humanismo naturalista sin Dios, en su pretensión de exaltar el valor del individuo y cuando parecía librado de toda responsabilidad, incluso ante Dios, lo deja de nuevo sin defensas y esclavo al arbitrio de la sociedad. El resultado final es también aquí el mismo que en el humanismo irracionalista. Dentro del racionalismo la persona humana entra en los moldes de la naturaleza y de la sociedad, pero para perderse dentro de tales moldes, y otra vez el fatalismo sin sentido y sin razón envuelve al individuo humano.

He aquí el saldo del humanismo sin Dios pero con naturaleza: deshace por completo la naturaleza misma del hombre, no satisface sus más íntimas exigencias y desconoce los elementos profundos de la naturaleza humana; se ve obligado a escoger sucedáneos de Dios, pero éstos resultan solamente caricaturas de Dios.

3. *Humanismo con Dios pero sin naturaleza.*

Frente al humanismo ateo ha existido siempre en la humanidad el teológico, es decir, el que nos da una solu-

ción positiva al problema de Dios en el hombre. Pero este humanismo con Dios puede, a su vez, implicar una seria dificultad para el hombre.

a) *Panorama del humanismo con Dios.* — Efectivamente, importa el reconocimiento de la insuficiencia humana, de esa característica de la contingencia esencial propia de la persona humana. Lejos de caer en el irracionalismo y en el absurdo, y sin llegar tampoco a una identificación del hombre y de la naturaleza con Dios (según hacen, respectivamente, los dos humanismos ateos que acabamos de considerar), admite la conclusión de que el hombre es inexplicable sin Dios, y, por lo tanto, coloca a Dios en el centro y en el fundamento de todo el universo y, especialmente, de la naturaleza humana.

Este Dios es, en verdad, diferente y distinto del mundo y del hombre. Es un ser que está por encima de la naturaleza, la domina y le impone sus leyes. Es el ser creador, legislador, juez y señor de todas las cosas y de todos los acontecimientos, que, libre y espontáneamente, conforme con sus misteriosos e incomprensibles designios, va gobernando todo el universo. Al irracionalismo del humanismo ateo e irracional, y al fatalismo del humanismo ateo pero con naturaleza, ha sucedido ahora el humanismo con Dios, con el Dios personal que rige al hombre y explica todos los acontecimientos humanos. La solución del Dios personal llena de luz y de inteligibilidad todo el universo. Su intervención explica el orden del mundo, su origen y su fin. Puesto que es infinitamente sabio, Él ha de entenderlo todo, aunque los hombres no lo comprendan.

b) *Anulación de la naturaleza humana frente a Dios.* — Pero esta solución positiva del problema de Dios entraña, a su vez, un grave peligro. Porque de tal manera se acentúa a veces el poder y la excelencia de Dios, de tal manera se rodea de misterio al ser infinito, que éste

resulta en absoluto incomprensible para el hombre. Hasta el punto de que el mismo absurdo que limita al hombre, no puede limitar a Dios. Y de tal manera se ensalza el infinito poder y señorío de Dios, que el hombre queda reducido a la nada total, y Dios puede hacer de él y del universo cuanto quiera, sin trabas morales de ninguna clase. La contingencia se ha acentuado en el hombre hasta reducirlo a cero frente a Dios. La infinitud, el misterio, la majestad y el poder se han acentuado en Dios hasta colocarlo más allá de la contradicción y de la moral. Dios puede hacer lo absurdo y puede también ordenar lo que en sí mismo nos parece inmoral. No existe una norma de la verdad ni del bien para Dios, sino que éstas son simples categorías humanas.

Frente a este Dios el hombre queda reducido a un simple juguete de los caprichos divinos. Pierde totalmente su razón y su libertad, destinados al sacrificio, cuando Dios así se lo exija. Los dioses terribles y sanguinarios de tantas antiguas religiones, que mantenían al pueblo en un profundo temor reverencial y lo obligaban a continuos sacrificios, a veces los más costosos de la sangre de los hijos y de los parientes, del propio honor y de la vida propia, esos dioses son un modelo de este humanismo con Dios y sin naturaleza, en el cual el orden es el poder irracional de Dios; y el hombre, como tal, no significa absolutamente nada. Toda la política del hombre va a tender, tan sólo, a hacerse propicio al Dios, evitar sus castigos y conseguir sus favores.

No pocas de las religiones orientales se han mantenido dentro de este ambiente. Pero aun en el Occidente, y aun dentro del cristianismo, no han faltado desviaciones más o menos pronunciadas. Cuando algunos primeros cristianos exageraban la omnipotencia de Dios, y la colocaban más allá de lo contradictorio, anulaban el valor de nuestra razón y dejaban al hombre sin defensa para el conocimiento

de sus relaciones con Dios mismo. La frase o la fórmula "credo quia absurdum" es una expresión característica de esta actitud. La total supresión de la razón frente a la fe, coincide, en el fondo con una negación de la razón y de la naturaleza humana. Más aún, de toda naturaleza, procediendo con lógica. Como es sabido, son raros los ejemplos de esta actitud dentro del cristianismo; pero no han faltado. Recuérdese a San Pedro Damiano en el siglo XI, cuyas fórmulas saben a irracionalismo[31].

Pero de manera más explícita se ha anulado todavía la naturaleza humana en las sectas cristianas no católicas. Lutero, al suprimir la libertad del hombre en orden al pecado, y al admitir que el hombre se hallaba totalmente viciado en su naturaleza por efecto del pecado original, estaba situándose dentro de esta concepción irracionalista del hombre. Mucho más iba a exagerar esta doctrina Calvino, según el cual la predestinación al cielo o al infierno está en manos exclusivas de Dios, sin que para ello intervenga la libertad humana. El hombre pierde, de esta manera, y en forma total, la elección y la responsabilidad de su destino. Dios coloca a cada uno en el camino de los escogidos, o entre la "masa de los condenados". Como es evidente, esto resulta ininteligible e irracional dentro de los conceptos humanos de justicia[32].

[31] "Estas conclusiones que brotan sin duda de los argumentos propuestos por los dialécticos y por los retóricos no deben aplicarse fácilmente al poder divino...; Debemos cuidarnos de que se aplique con pertinacia a las leyes sagradas y pongan en la virtud divina la imposibilidad que arguyen sus conclusiones". Expresiones como éstas, que parecen atribuir a Dios un poder que está más allá de nuestro principio de contradicción, nos obligarían a admitir en Dios, lo que es una negación de nuestra naturaleza racional. Con ello se destruiría toda nuestra naturaleza. Tal vez, sin embargo, las fórmulas de San Pedro Damiano no deben tomarse muy a la letra (S. Petry Damiani, *Opera*, opus 36, De divina omnipotencia, c. 5. P. L. Migne, 145, col. 603. Cfr. ibíd., c. 12, col. 615).

[32] Una breve y precisa definición de la degradación de la naturaleza y la razón que implicaba la doctrina de Lutero y sus inmediatos teólogos puede verse en la obra de Leonel Franca, S. J., *La crisis del mundo moderno*,

Dentro del terreno filosófico ha producido también el ambiente protestante el filósofo que había de rebajar hasta la máxima negación al hombre, para fundar sobre esta total negación el pedestal absoluto de la divinidad. Tal ha sido la filosofía de la desesperación y de la angustia de Kierkegaard. Para él la salvación del hombre está precisamente en el reconocimiento de su esencia de pecado, de su absoluta y radical insuficiencia y de su total dependencia respecto de Dios. Cuando de tal manera el hombre renuncia a sí mismo y reconoce que Dios es todo, cuando llega a conocer que incluso ha de ofrecer a Dios el sacrificio de su razón para admitir el misterio hasta lo absurdo y aun el de su moral para seguir el mandato de Dios más allá de lo moral, entonces el hombre encuentra su salvación y su perfección. El negarse a sí mismo lo tomó Kierkegaard al pie de la letra y hasta la negación total[38]. Pero esto es precisamente la negación de la razón y de la naturaleza misma humana. Mucho más que por sus diatribas contra los sistemas de la filosofía abstracta y contra el idealismo, mucho más que por su exaltación de lo individual y sus dificultades contra los conceptos abstractos y universales, mucho más que por todo ello, pone Kierkegaard en peligro la naturaleza humana por rebajar hasta la nada, hasta el *cero* en relación con Dios a la misma persona humana. La

---

t. II, ps. 60-67. Lo menos que decía Lutero de la razón humana es que era la meretriz del diablo (*Hure des Teufels*).

[38] Las expresiones de Kierkegaard podrían, con una benigna interpretación, entenderse en sentido correcto. Pero son tan radicales y, sobre todo, tienen un espíritu tan pesimista sobre la naturaleza y la razón humana, como incapaces de salvarse a sí mismas, que prácticamente son irracionales e inducen al irracionalismo. He aquí una muestra tratando de Abraham, modelo de los creyentes, dice. La fe "es y seguirá siendo siempre una paradoja inaccesible al pensamiento...". "Él [Abraham] obra en virtud del absurdo; porque lo absurdo consiste en que está, como individuo, por encima de lo general". "Recobra a Isaac en virtud del absurdo. Por lo tanto, no es ni un instante un héroe trágico, sino algo muy distinto; un creyente o un asesino" (*Temor y temblor*, trad. de Jaime Grimber, ed. Losada, Bs. As., 1947, ps. 64-65).

concepción del hombre en Kierkegaard es, o por lo menos se aproxima mucho, a un humanismo en cuyo horizonte Dios ha cobrado tanto relieve que la naturaleza queda de hecho anulada.

c) *Consecuencias del humanismo con Dios, pero sin naturaleza: la destrucción de Dios.* — Pero, ¿cuáles son las consecuencias de esta concepción de un humanismo con Dios pero sin naturaleza? Ellas son verdaderamente paradójicas, es decir, vienen también a destruir a Dios mismo.

1. *De nuevo el irracionalismo.* Porque, cuando el hombre queda reducido a la nada, cuando su naturaleza aparece destruída, entonces se destruye también el punto de inserción de lo divino en el hombre. Ya no hay en éste capacidad para regirse por leyes determinadas. Y la conclusión será negar toda ley, y en último término, la misma ley divina.

Si, en efecto, Dios está por encima de mi razón, y lo que a mí me parece contradictorio puede ser verdad, yo pierdo, en absoluto, el criterio para discernir entre lo verdadero y lo falso, entre lo bueno y lo malo, y, por lo tanto, carezco de toda norma determinada en el conocer y en el obrar. De aquí al irracionalismo absoluto no hay más que un paso. O mejor, ya estamos dentro de él. La actitud de Sartre es la más lógica, pues desde un principio se instala ya en este irracionalismo. Y sin duda que ha influído e influye en todo ateísmo, la concepción de un Dios colocado tan por encima de nuestra razón humana que de Él no podemos conocer absolutamente nada, o que puede imponernos el absurdo.

2. *Dios el "extraño" y el "enemigo" del hombre.* Y ésta es, por cierto, la reacción psicológica de no pocos de los ateos de todos los tiempos. Pero es porque parten de una errónea concepción de Dios. Es curioso que se haya relacionado el ateísmo radical de un Nietzsche con el de

Kierkegaard[34]. El ateísmo abierto de aquél, junto al cual está la exaltación de la naturaleza hasta el último grado, vendría a coincidir con el de Kierkegaard y aun con el de los filósofos y novelistas rusos. Y notemos que el ateísmo de Nietzsche está muy cercano del ateísmo irracionalista de Sartre. Lo que sucede, como lo ha hecho notar muy bien Guardini[35], es que en todos estos casos Dios aparece como un "ser extraño" y opuesto a la naturaleza. Como un ser frente al cual el hombre queda anulado. Como un ser que viene a ser la negación del hombre. La reacción de éste es de una total rebelión contra Dios, y tiende, a su vez, a aniquilarlo. El ansia, por una parte, de salvar la propia existencia y, por otra, de romper todos los límites para ella, es lo que engendra el ateísmo. Cuando Dios amenaza destruir en forma totalitaria la intimidad humana, ésta se rebela para salvarse y expulsar de sí a Dios, que le es extraño y contrario[36]. Es que el hombre tiene una necesidad innata de afirmarse a sí mismo, porque Dios mismo le ha dado su libertad y su autonomía.

Pero esta actitud parte del error fundamental de considerar "extraño" a Dios. Sólo cuando Dios no resulta algo extraño, absurdo y anulador para el hombre, puede éste mantener sus relaciones armoniosas con Él. "Si Dios fuera «el otro», nota Guardini, el hombre tendría razón de

[34] Romano Guardini, *L'univers religieux de Dostoievsky*, trad. de H. Engelmann y R. Givord, éd. Du Seuil, p. 254.

[35] "Sans doute est-ce là le point de départ de l'athéisme moderne: Dieu y est éprouvé comme celui qui menace en son centre le plus intime l'existence et la dignité de l'homme. C'est l'athéisme postulatoire de Zarathoustra et de Kirillov: «Si je dois être, il ne peut pas être. Or il faut que je sois, donc il n'a pas le droit d'être». La méprise tragique est qu'ici Dieu est conçu comme «l'autre», c'est-à-dire comme un être situé sur le même plan que l'homme, et susceptible en effet de le menacer".

[36] La filosofía de la esperanza de Gabriel Marcel se basa, precisamente, en la armonía o "connivencia" entre mi ser y Dios; de esta manera, lejos de ser Dios un "extraño" para mí es el amigo, el colaborador, la condición y el fundamento de mi ser.

desconfiar de Él. Pero justamente Dios no es «el otro». Él es Dios, es decir, el creador, el único que puede dar al hombre su perfección. La verdadera fuente del ateísmo, como la del escándalo de antes, es la mala voluntad del hombre dirigida contra Dios. Pero esta mala voluntad tiende a justificarse haciendo en la noción de Dios esta funesta desviación [37].

Veamos cómo Guardini relaciona los varios tipos de ateísmo: "A propósito de Kirillov, se ha indicado la relación entre las posiciones de Dostoievsky, Kierkegaard y Nietzsche. Se ha dicho, en especial, la exacta correspondencia que se establecía entre la figura de Kirillov y la de Zaratustra. Para Stavroguine, sería interesante mostrar que el personaje creado por Dostoievsky corresponde muy estrechamente a las tendencias ideológicas de Kierkegaard. Ya ciertos rasgos de Kirillov, pero por cierto y sobre todo la psicología y la teología de la figura de Stavroguine, realizan perfectamente bien la encarnación del más tenebroso de los libros de Kierkegaard, *El concepto de la angustia.* La serie de los grados de la angustia, el proceso de obliteración progresiva, la nada y lo demoníaco aparecen aquí con un relieve ejemplar" [38].

En su magnífica obra sobre Dostoievsky, de la cual extractamos la cita anterior, Guardini parece terminar con un saldo positivo en favor de la concepción religiosa y cristiana del genial novelista ruso. La impresión que nosotros recibimos es coincidente con la de Guardini en cuanto a la profunda impregnación religiosa y cristiana del mundo de Dostoievsky. Pero nos parece que el cristianismo y Dios absorben tan poderosamente a los personajes ejemplares

[37] "Mais justement il n'est pas 'l'autre': il est Dieu, c'est-à-dire, le Créateur qui seul peut donner à l'homme son achevement". *Welt und Person*, ps. 20-27. Referencias de los traductores franceses de la obra citada, en la *Introducción*, p. 2.

[38] Romano Guardini, ob. cit., p. 254.

religiosos de Dostoievsky, que parecen llegar a desnaturalizarlos. Así como los que actúan bajo el influjo de las bajas pasiones y del mismo demonio son llamados con razón por Dostoievsky, con el título que ha consagrado una de sus más famosas novelas, *Los poseídos*, de la misma manera los santos aparecen también como "poseídos" o posesos por el buen espíritu. Es decir, que el buen espíritu se apodera también en una forma irresistible y como *fatal* del hombre. Las ocultas fuerzas misteriosas guían al hombre así hacia el vicio como también lo impelen a la búsqueda de Dios [39]. Y es característico que el hallazgo de Dios en Dostoievsky, como en los otros novelistas rusos, fuera unido a un estado de arrepentimiento, de penitencia y de expiación trágica, que viene a nihilizar la naturaleza humana, coincidiendo con Kierkegaard. Recordemos que Tolstoy vivió como extraviado mentalmente por influjo de su conversión religiosa; y que el poeta ruso Gorki llegó, en su arrepentimiento, hasta el suicidio. Este Dios, ante quien el hombre queda de tal manera anulado, es incompatible con el hombre, no por su poder absoluto, sino porque lo ejerce [40] en una forma que sobrepasa la razón humana hasta lo arbitrario y lo absurdo. Es el tipo de un humanismo con Dios, pero en el cual la naturaleza humana queda aniquilada.

[39] "Ni una sola nación se ha basado jamás en los principios de la ciencia o la razón. La ciencia y la razón han desempeñado desde los primeros tiempos un papel secundario y subalterno en la vida de las naciones. Éstas son construídas y movidas por otra fuerza que influye en ellas y las domina y cuyo origen es desconocido e inexplicable. Es la fuerza de la insistente afirmación de nuestra existencia... Es la búsqueda de Dios". Dostoievsky, en *Los poseídos*. Resalta este aspecto, con razón, Fuelop Müller, en su obra *Feodor Dostoievsky*, trad. cast., Espasa-Calpe Argentina, cap. IV.

[40] En épocas bárbaras o primitivas ha sido frecuente este tipo de concepción religiosa. El aspecto "terrible" de la divinidad prevalecía sobre todos los demás; la actitud del hombre era de temor, sumisión, inhibición y fatalismo frente a la omnipotencia terrible y a veces arbitraria o sumamente exigente por las faltas humanas. Así se explican los sacrificios humanos con que se llegaba a adorar y aplacar a la divinidad: víctimas humanas, cremación

3. *De nuevo la negación de Dios.* El resultado es, como hemos indicado, el ateísmo. Porque, en efecto, si se admite que Dios está totalmente por encima de nuestra razón, y se nos obliga a admitir algo absurdo en nombre de Dios, nuestra razón queda, en la práctica, destruída. Basta un solo absurdo admitido para suprimir todas las leyes de nuestra inteligencia. De ahí que la consecuencia inmediata sea el irracionalismo; y que un humanismo con Dios pero sin naturaleza destruya también, junto con la naturaleza, a Dios mismo.

Porque la destrucción de la razón y de la naturaleza, sofocando nuestras más profundas tendencias, lleva al hombre, en esta concepción religiosa, a un dilema por igual trágico. O bien se admite estoicamente esta destrucción de la naturaleza en nombre de Dios y se vive una vida "inhumana", en sacrificios absurdos, como los que tantas religiones imponían a sus adeptos; o bien, ante esta situación absurda en que el hombre queda del todo anulado, éste se rebela para salvar aquello a lo cual cree tener derecho aun frente a Dios, y entonces cae de nuevo en el ateísmo; porque el hombre no puede soportar un Dios que niega totalmente el valor del hombre mismo. Y la

---

de los propios hijos ante el Dios Moloch y similares; tormentos extremos voluntariamente infligidos, como los de los faquires en la India, etc. La religión judía, tal como nos la describe el Antiguo Testamento, tuvo una concepción más pura y razonable del monoteísmo, y por ello nunca admitió sacrificios religiosos humanos. El Dios del Antiguo Testamento aparece muchas veces con entrañas de misericordia para con su pueblo. Sin embargo, abundan también los castigos terribles que alcanzaban, por el pecado de uno, a familias enteras o a miles de judíos. Las órdenes de exterminio total de los enemigos (hombres, mujeres y niños) son frecuentes. Todo ello nos muestra cierta acentuación de lo "terrible" en el Dios del Antiguo Testamento. Con la encarnación del Verbo y la Redención, la misericordia y la benignidad han brillado para los hombres, como el Arco Iris después del diluvio. Dios sabe coordinar su justicia y su bondad. Lo cierto es que en el cristianismo, se nos muestra Dios mucho más accesible y amigo del hombre: "Benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri", escribía San Pablo (Epístola a Tito, III, 4).

reacción es tanto más fuerte cuanto la acción religiosa actuó de manera más irracional sobre la naturaleza humana. Ésta salta con más fuerza, como el resorte que había estado reprimido con la mayor violencia. Y ya no se salvan ni los valores religiosos, ni otro valor alguno en el horizonte de todo el universo. El irracionalismo absoluto es también la consecuencia de una falsa interpretación de Dios y de los valores religiosos.

Es curioso que si analizamos las invectivas de los más radicales irracionalistas modernos contra la religión, puede con facilidad descubrirse cómo, en realidad, ellos atacan y ridiculizan, sin duda, un humanismo con Dios pero sin naturaleza. Un humanismo en el cual Dios es de tal manera lo absoluto, que el hombre queda en una posición, no sólo de subordinado, sino de ente ridículo, juguete de un Dios arbitrario; Dios lo mantiene en un estado depresivo de conciencia de expiación; en un ambiente de humanidad maldita, llena de pecados, para que conserve una actitud muy sumisa ante la divinidad, y puedan pedírsele los mayores sacrificios y aun las más difíciles adoraciones. Ésta es la religión descrita por Sartre en su drama *Las moscas*, sarcástica caricatura del espíritu religioso. Esta misma religión arbitraria y absurda es la que ridiculiza Camus en la escena de su *Calígula*, destinada a burlarse de las prácticas religiosas del hombre. La ridiculización es exacta, pero ella no tiene por objeto a Dios y a la religión auténticos, sino o bien una falsa y absurda divinidad, o bien los inevitables defectos humanos mezclados con una verdadera concepción religiosa.

La conclusión de un humanismo con Dios pero sin naturaleza es muy clara. El hombre necesita, si no quiere destruirse, una solución positiva del problema de Dios. Pero no basta resolver positivamente este problema en sentido afirmativo, sino que es necesario resolverlo *bien*; es decir, con una concepción de Dios que excluya los abusos y las exa-

geraciones, las imposiciones absurdas e irracionales, destructoras de la naturaleza, y, de rechazo, destructoras también del mismo Dios. No basta, repetimos, resolver en sentido afirmativo el problema de Dios, sino que hay que resolverlo conforme a la realidad misma del hombre y de Dios.

4. *Humanismo con Dios y con naturaleza.*

a) Panorama de este humanismo.—La única visión, en la cual el hombre tiene conciencia de ocupar, en verdad, su puesto en el universo, y, por así decirlo, se recobra y se salva a sí mismo, es la de un humanismo con Dios y con naturaleza. Es decir, cuando Dios, con todas sus prerrogativas de Ser absoluto, ocupa el centro del universo y el nudo de todas las relaciones con el hombre. Pero, a su vez, el hombre se encuentra dentro de un orden armonioso en el cual la especie humana, cada individuo en particular, tiene una función y un sentido propio, al resguardo de toda arbitrariedad y de ser reducido a *cero*, aun frente a Dios mismo.

Es concebible un humanismo dentro del cual el hombre acepte un destino fatal en virtud de una ley divina; una autodestrucción o una condenación eterna, sólo porque Dios así lo quiere[41]. Al fin y al cabo, Dios es el dueño absoluto, y da la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la prosperidad y la desgracia, la salvación y la condena, según le plazca. El hombre no tiene más remedio que entrar dentro de este fatalismo, establecido por Dios.

[41] No sólo esta doctrina extrema, sino aun la misma indiferencia respecto de la salvación propia en cuanto tal, ha sido reprobada por la Iglesia católica. Véase la condenación de los "Errores sobre el amor purísimo a Dios", en especial el sexto: "En este estado de indiferencia no queremos ya la salvación en cuanto salvación propia, en cuanto liberación eterna, en cuanto recompensa de nuestros méritos, en cuanto nuestro máximo interés; sino que sólo la queremos por voluntad plena en cuanto es el beneplácito y la gloria de Dios". Inocencio XII, breve "Cum alias", 12 marzo 1699.

Como el condenado a muerte, al aceptar con resignación su sentencia y colocarse contra la muralla de fusilamiento ante el pelotón de soldados con la frente alta, dispuesto a perderse con estoicismo, en la nada dentro de un minuto. No sabemos hasta qué punto esto podría ser razonablemente admitido; hasta qué punto esto pueda ser exigido por Dios al hombre. Tal vez haya espíritus religiosos que así lo conciban en virtud del absoluto dominio de Dios. Creemos, sin embargo, que en el fondo esto se reduce a un humanismo con Dios pero sin naturaleza, como el descrito antes, y que de ninguna manera es aceptable.

Por eso el humanismo con Dios y con naturaleza, del cual vamos a hablar, es aquel donde el hombre mismo ocupa un puesto en el universo y tiene unas leyes y un sentido sagrado para todos los hombres, incluso para Dios mismo. No queda, de esta manera, el hombre sujeto a una disposición arbitraria, ni siquiera tratándose de Dios, sino que tiene una zona sagrada de autonomía individual. El hombre sabe que está dentro de un orden de la naturaleza, que ha sido, sin duda, creado por Dios, pero que una vez creado ya no puede ser arbitrariamente modificado, antes bien, Dios se ha obligado, por lo mismo, a mantenerlo invariablemente.

Este orden de la naturaleza afecta, en primer lugar, al mundo físico. Las leyes naturales siguen un curso determinado e invariable; los procesos de trasformación y evolución de los seres, tanto en el orden de la materia bruta, como en el orden de la vida, se ajustan a leyes fijas y a exigencias íntimas de la naturaleza de cada ser. Es cierto que en este orden físico Dios conserva su dominio absoluto y puede alterar en un momento dado, una ley física por el milagro. Pero el milagro es una verdadera excepción y, como tal, no puede ser frecuente ni mucho menos normal, porque vendría a perder su eficacia de milagrosidad, además de perturbar el orden de la naturaleza.

Pero, tratándose de las leyes que rigen el mundo propiamente humano, las relaciones humanas de los hombres entre sí y de los hombres con Dios, en especial todas aquellas en que influye la libertad y la responsabilidad humana, e implican el destino y la felicidad última del hombre, en una palabra, en las leyes del orden moral no es posible admitir excepciones, ni siquiera de parte de Dios.

b) *Sentido y valor de la persona humana.* — Una vez que se ha admitido un Dios personal, pero no absorbente ni destructor de la naturaleza humana, es posible establecer las relaciones de ésta con Dios y analizarla en sí misma, comprobando si, en verdad, su puesto en el mundo es el que este humanismo le asigna.

1. *La persona humana, como ser racional.* Dios, Ser infinito, e Inteligencia perfectísima, no puede en manera alguna excluír ni negar el valor racional del hombre. Éste aparece ante todo, aun frente a Dios y, por cierto, por Dios mismo, en su calidad de "ser racional", es decir, dotado de inteligencia y de razón, con capacidad para ver por sí mismo las cosas, puede descubrir y comprobar relaciones entre los seres y entre los acontecimientos, sacar principios y deducir de ellos, debidamente comparados, sus conclusiones. La luz de la inteligencia es para el hombre su propia vida característica. Cuando ésta se acaba, la oscuridad y la muerte significan lo mismo para el hombre. Ahora bien, cuando se le obliga a admitir un absurdo, se le obliga, en realidad, a negar el valor de su razón, a desconocer la luz de su inteligencia: es como anularse a sí mismo. No puede, por lo tanto, negarse la naturaleza humana en su aspecto racional. Aun respecto de los misterios más profundos de la naturaleza, y aun ante la incomprehensibilidad del Ser infinito, el hombre debe conservar su integridad racional, y la conserva siempre.

Nunca Dios le impone el absurdo. Nunca la natura-

leza le impone lo que es irracional. Si es cierto que el hombre posee una inteligencia limitada y con frecuencia la contradicción parece salirle al paso, sin embargo, sabe que una real contradicción nunca es posible. Ni tratándose de Dios, ni tratándose de los seres o acontecimientos de la naturaleza. El *misterio*, lo que no se puede conocer, ésa es la verdadera muralla para nuestra inteligencia, pero no una negación de la misma. El famoso "Fides quaerens intellectum"[42] es, tal vez, la fórmula que, con mayor aproximación, revela la verdadera relación de la inteligencia humana con lo cognoscible y con lo incognoscible. Debe haber, ante todo, una base intelectual al principio del misterio y en torno al misterio, en el sentido de que nunca puede el absurdo imponerse a nuestra inteligencia. Es ésta una valla, respetada por el mismo Dios.

2. *La persona humana, como ser libre.* Y junto a la inteligencia hay otra valla, o círculo de autonomía para el hombre, dirigido, sobre todo, a su obrar. La de su libertad. El Dios personal debe respetar y coexistir con la naturaleza humana, y, por lo tanto, debe, ante todo, respetar su libertad. Y por cierto, aquí está el círculo de verdadera independencia del hombre, y el refugio donde la persona humana puede de tal manera esconderse y asegurarse, que absolutamente nada será capaz de robarle su seguridad. El hombre que tanto teme a Dios, porque con frecuencia se le describe como un intruso absorbente de todo su ser y toda la dignidad del hombre, aplastándola y reduciéndola a la nada en virtud de su infinita perfección y poder,

[42] La conocida fórmula con que San Anselmo nos dice que había pensado titular primero su *Proslogium* (Proemio), M. P. L. CLVIII; 225. Sin embargo, debe notarse que en el sentido en que lo entendió San Anselmo hay una preferencia o prioridad de la fe sobre la inteligencia, según nos explica al fin del cap. 1: "Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi crediderim non intelligam" (ibíd., 227). Y lo confirma en *De Fide Trin.*, cap. 2, ibíd., 263-265, repitiendo y reforzando las palabras de Isaías (VII, 5): "Nisi credideritis non intelligetis".

tiene el refugio de la libertad, concedida por Dios mismo, y por Él respetada de manera indefectible. Esta característica de la libertad es, por ello, en definitiva, lo que siempre se ha presentado como el verdadero fundamento y la verdadera expresión de la dignidad de la persona humana. Lejos de anularla, Dios es el primero que tiene interés en respetarla y en mantenerla. Cuando en el humanismo con Dios pero sin naturaleza ésta queda absorbida por Dios, automáticamente queda también anulada, y la naturaleza resulta inútil para Dios mismo. Si el hombre no sirve a Dios con libertad; si no acepta libremente la fe y los mandatos divinos, no tiene mayor valor la vida del hombre que la del animal irracional[48]. La religión, por la cual más que por ninguna otra virtud se relaciona el hombre con Dios, queda reducida a un puro automatismo animal. Al suprimir Dios la libertad en el hombre, suprimiría también la capacidad del hombre para recibir a Dios como debe hacerlo una persona.

Por eso hemos notado que Dios siempre se acerca al hombre con una especie de respeto a la inteligencia y a la voluntad del mismo. Es natural que como Ser infinito, como Creador del universo, deba exigir el respeto y el cumplimiento de cuanto la naturaleza misma de las cosas pide. Pero esta exigencia divina no es una exigencia irracional y *a priori*, sino fundada en la naturaleza misma, y en la necesidad, por Dios mismo sentida interiormente, de someterse Él a las leyes de las creaturas que Él mismo por su propia decisión ha establecido.

3. *El hombre, creatura-hijo de Dios.* Como se ve, la situación del hombre en un humanismo con Dios y con naturaleza, lejos de reducirse a la nada, adquiere un valor propio, insustituíble, aun frente a Dios mismo. Es en ver-

[48] En nuestra obra *Filosofía del Cristianismo*, hemos insistido en este punto: respeto de Dios hacia la naturaleza de la razón (ps. 85-91). Puede verse allí también la doctrina de la Iglesia (ps. 92-104).

dad misterioso el problema y el proceso de la creación. Dios, absolutamente perfecto, Ser infinito que lo tiene todo y que lo llena todo, podría, sin duda, no haber producido ninguna creatura. La libertad es esencial e intrínseca a Dios mismo respecto de toda acción exterior. No tiene indigencia de la creación. Sin embargo, en un momento dado, ha querido producir toda esta naturaleza sensible y en ella este ser misterioso, el hombre. Todo ello ha procedido de Dios. Sabemos, por la teología natural, que la creación no es un proceso emanativo, sino de orden eficiente, y que las creaturas no tienen una naturaleza divina propiamente dicha. No son, como la rama desgajada de un árbol, que participa de la misma naturaleza del árbol. Sin embargo, el hecho de que procedan de Dios, de que Dios las ha creado o producido de la nada, nos hace llamar a Dios el Padre de toda la Creación, y los hombres hacemos oración a Dios llamándole "Padre nuestro". Todo esto nos revela cómo, a pesar de la distancia infinita que separa la naturaleza de Dios de las creaturas y del hombre, existe un lazo íntimo entre las creaturas y Dios y, por lo mismo, en una forma imperfecta, comparada con la que existe entre el hijo y el padre entre los hombres, también las creaturas y el hombre participan de la naturaleza divina. Y éste es el único camino para poder hallar la explicación de por qué la misma naturaleza es algo sagrado para Dios; y en especial el hombre, el cual, como ninguna otra creatura en el mundo sensible, refleja con más aproximada perfección la naturaleza divina[44].

4. *Respeto de Dios a la inteligencia y voluntad hu-*

[44] La doctrina de la ejemplaridad tiene una profunda raíz cristiana, y, aunque ya Platón y los neoplatónicos la conocieron, sin embargo, después de San Agustín quedó precisada y purificada de errores y ambigüedades, refiriéndose inmediatamente a Dios, Creador, conforme a sus ideas ejemplares, las cuales son imitación y participación imperfecta y contingente de la esencia divina. Esta teoría muestra las raíces "divinas" de la naturaleza, en especial de la creatura racional.

mana. Existe una hermosa doctrina teológica, acerca de la libertad de Dios respecto de la naturaleza y del hombre. Dios, dicen los teólogos, es libre de crear o no crear; es libre de crear esta o aquella naturaleza; pero, una vez que ha creado una naturaleza, se obliga, tiene necesidad de proceder de acuerdo con lo que la naturaleza misma exige, a no ser que le atribuyamos un obrar irracional [45]. Y si se trata, no ya del orden físico, sino del orden moral, entonces la necesidad de Dios es mucho más profunda, las leyes de las creaturas mucho más sagradas, y, en ciertos casos, inviolables para el mismo Dios. Si Dios ha creado un ser inteligente, ha tenido que darle libertad; y si le ha dado el uso de la libertad, le ha dejado la responsabilidad de sus acciones; y, en tal caso, no puede proceder contra la creatura, si ésta no se hace responsable de castigo. Éste es un verdadero límite para Dios mismo. Límite, como dicen los teólogos, "hipotético", porque depende de una condición: *si* Dios crea al hombre libre, ha de respetar su libertad.

Ni puede recurrirse a la absoluta omnipotencia de Dios y a sus infinitos medios de lograr sus fines y de dirigir a las creaturas por los caminos que Él quiere, sin contrariar su libertad. En realidad, Dios puede mover nuestro subconsciente de tal manera que el hombre *libremente* vaya subiendo o bajando, levantándose o cayendo, según Dios le tenga *predeterminado.* Pero no podemos admitir este "juego oculto" de Dios para "hacer caer" al hombre, manteniendo, de esta manera, un respeto material a la libertad, pero no un respeto al fin esencial de la creatura libre.

[45] Véase, por ejemplo, los hermosos capítulos que Santo Tomás dedica a este problema en el lib. II de la *Summa contra gentiles,* caps. 28-30. Especialmente a nuestro propósito los capítulos 28 y 29 y, más aún, el 30: "Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta". Puede consultarse la traducción castellana por María Mercedes Bergadá, con notas nuestras. Club de Lectores, Bs. As., 1951.

No podemos admitir esta especie de baja política en Dios, que va poniendo al hombre zancadillas para poderlo también condenar legalmente.

No sabemos con certeza cuál es la forma concreta con que Dios se comporta frente a la libertad humana. Su concurso con las creaturas es profundamente misterioso. Pero una cosa tenemos por cierta: que la perdición viene, no sólo en un plano que podamos llamar legal en sentido estricto, sino también en el de una premeditada elección de parte del hombre, y no de Dios. Dios, por su parte, tiene una voluntad determinada y eficaz, no sólo general, sino también individual, de la perfección, del progreso y de la felicidad definitiva *de cada individuo*[46]. Hablamos de la

[46] Sobre el complicado problema de la predestinación y reprobación han disputado mucho los teólogos, y las opiniones no han llegado a un acuerdo total, ni siquiera entre los católicos. No podemos tratar el punto en esta obra, y menos en una nota. Pero debemos indicar hacia dónde llevan en definitiva las consideraciones sobre la necesidad de un humanismo con Dios y con la naturaleza, que hemos venido haciendo. Y esto sí que es de interés para conocer el verdadero valor y destino de la persona humana.

Las opiniones sobre la predestinación y reprobación pueden agruparse en *tres direcciones*, una de ellas protestante, y dos católicas:

A) La protestante es la de Calvino y su escuela. He aquí sus conclusiones:

1. La predestinación a la gloria la hace Dios por su propia voluntad, con anterioridad a la consideración de los méritos de cada uno.

2. La reprobación positiva al infierno, la hace también Dios con anterioridad a la consideración de los pecados de cada uno.

3. Finalmente Dios no tiene voluntad de salvar a todos los hombres sino que sólo quiere salvar a algunos, que son los únicos que se salvan, y condenar a otros, que irán necesariamente al infierno.

Esta doctrina ha sido condenada por la Iglesia católica y destruye totalmente una concepción razonable del hombre mismo. En realidad, la naturaleza racional del hombre queda anulada en su base frente a una voluntad arbitraria o misteriosa de Dios; es un humanismo con Dios, pero sin naturaleza, con todas las graves consecuencias que ello implica.

B) El primer grupo de teólogos católicos con una opinión, más bien estricta, sobre la predestinación y reprobación, sostiene lo siguiente:

1. La predestinación a la gloria, la hace Dios antes de prever los méritos de cada uno.

2. La reprobación resulta, en tal caso, una reprobación *negativa*, es decir, que consiguientemente a que Dios ha elegido algunos para la gloria,

felicidad definitiva, como de una norma general sin excepciones.

Podemos añadir que, aun tratándose de una felicidad intermedia, es decir, del estado del hombre en marcha hacia su destino sin haberlo logrado, cual es la vida de hombre en este mundo, parece ser también una norma de Dios la de un promedio de vida digna del hombre y, por lo tanto, de una *relativa felicidad,* aun en este mundo. En una palabra, lo que puede llamarse una "vida inhumana" para el

---

los demás, que no han sido elegidos, se condenarán. No es que Dios los destine positivamente al infierno. Pero como ya antes de la previsión de sus méritos o deméritos *no han sido incluidos entre los predestinados,* no les queda más que la condenación.

3. Dios tiene una voluntad eficaz de salvar a todos los hombres, pero es una voluntad condicionada, no, por cierto, por respeto al uso de la libertad por parte del hombre, sino a algún atributo o perfección divina, o a la manifestación de algún atributo o perfección de Dios.

Aunque son muchos y de gran autoridad los teólogos católicos que sostienen estas doctrinas en sus líneas generales (Santo Tomás, Escoto, Belarmino, Suárez, Báñez, etc., con matices propios cada uno), sin embargo, nos parece, con el mayor respeto hacia tales doctores, que esta opinión destruye también de raíz la naturaleza racional humana, y va contra la equidad de Dios. Si la salvación o condenación del hombre *está ya determinada con anterioridad al uso de la libertad,* sean cuales fueren los medios que Dios va a usar luego para obtener sus fines, no vemos qué recurso le queda al hombre mismo para escapar a la condenación, y, en tal caso, queda el hombre de nuevo encerrado en un fatalismo, que se podrá llamar "misterioso", pero que a nosotros nos parece "irracional". Esta teoría se vuelca, a pesar de todas las mitigaciones con que algunos autores la presentan, hacia un humanismo con Dios y sin naturaleza.

C) El segundo grupo de teólogos católicos sostiene esta otra doctrina:

1. La predestinación a la gloria se hace por Dios después de haber previsto los merecimientos de cada uno.

2. No existe ninguna reprobación al infierno ni positiva (destino positivo al infierno) ni negativa (exclusión de la gloria, o no inclusión en la predestinación) con anterioridad a los pecados personales de cada uno, sino sólo después de la previsión de tales pecados.

3. Dios tiene la voluntad universal salvífica respecto de todos los hombres. Pero este deseo o voluntad, que de parte de Dios es eficaz, en cuanto está dispuesto a dar a cada uno los medios para salvarse, queda condicionado al uso de la libertad. Uso que, a su vez, se hará no con absoluta independencia, sino bajo la moción y ayuda de la gracia sobrenatural. Con esta última característica excluyen los autores de esta tercera opinión el peligro de

hombre no creemos que sea la norma *común* de la divina Providencia. Los casos extremos pueden ser de positiva voluntad de Dios, o como una verdadera excepción para formar un santo (pero entonces habrá ayudas positivas también de la gracia), o simplemente como una permisión de Dios, dentro del orden de dejar el juego libre de las voluntades humanas en este mundo. Aun en estos casos, no dudamos de que también las ayudas correspondientes no son negadas por Dios; y ese sacrificio casi total, podría ser, en definitiva, fecundo para el individuo humano que lo sufre [47], si éste lo sabe aprovechar.

---

semi-pelagianismo, el cual tiende a hacer depender exclusivamente de la libertad humana la predestinación o la reprobación de cada hombre, en cuanto que el uso de la gracia o el efecto de la gracia dependería sólo de la libertad humana.

Creemos que esta tercera opinión es la que más encuadra dentro de una concepción del humanismo con Dios y con naturaleza porque tiene, a la vez, presentes las exigencias de nuestra humana naturaleza racional y libre, y al mismo tiempo el reconocimiento de su dependencia respecto de Dios. Las dos opiniones anteriores nos parecen rigoristas, con una concepción de Dios que no tiene en cuenta las condiciones de la naturaleza humana, aun en la forma mitigada en que propone su opinión el grupo católico.

La tercera opinión ha sido defendida por teólogos como Molina, Lessio, Gregorio de Valencia, Vásquez y otros muchos. Se ha hecho célebre el juicio que sobre ella dio San Francisco de Sales, en una carta dirigida a Lessio el 26 de agosto de 1618: "He sabido que Vuestra Paternidad abraza y defiende aquella opinión, nobilísima por su antigüedad, suavidad y por la autoridad propia de las Escrituras, sobre la predestinación después de la previsión de los méritos. Esto me ha sido muy agradable, pues siempre he pensado que ella es la más conforme con la misericordia y la gracia de Dios, más verdadera y más digna de ser abrazada; lo cual he indicado también, aunque de paso, en mi librito sobre el Amor de Dios".

[47] En realidad es a veces difícil y heroico para el hombre admitir la situación trágica en que se encuentra. A través de toda la historia se han repetido las injusticias individuales y colectivas que han colocado al hombre en un estado de sufrimiento y de degradación, frente al cual se halla desesperadamente impotente. En la actualidad no hemos adelantado mucho en este respecto. La última gran guerra ha puesto en esta situación a poblaciones enteras: las deportaciones en masa; los campos de concentración y de trabajos forzados; los juicios de los tribunales populares; las cámaras de gases, etc., son trágicas experiencias de nuestros días. La narración más realista, que debería hacer reflexionar a cuantos contribuyen a ensombrecer

5. *Dios no es el "extraño" y el "enemigo" del hombre.* Sobre esta concepción de las relaciones del hombre con Dios, creemos que se deja ver en su propia luz la verdadera dignidad del hombre, la dignidad de cada uno de los hombres. No hay oposición entre Dios y el hombre. No ha creado Dios al hombre para anularlo, ni para jugar con él irracionalmente. No es Dios "extraño" al hombre. Más aún, cuando se impone ante éste con todo el peso de su Omnipotencia, no tiene como fin principal hacer una demostración de su poder, que no le hace falta, sino más bien *colaborar* con el hombre, ayudar al hombre a *colaborar* con Él, para el fin último de la creación y de cada individuo, un fin sublime, el más digno del hombre y el más conveniente para él mismo. Me imagino a Dios y al hombre, al Creador y a la creatura, como al padre y al hijo, colaborando en una empresa común de la familia, de toda la creación con Dios. El hombre entra en una especie de intimidad con Dios, lo que está muy lejos de la "oposición" que hace rebelarse al hombre contra Dios. Y en esta íntima convivencia entre Dios y el hombre, o del hombre con Dios, se va consiguiendo el fin total de la Creación. Podemos concebir que Dios al crear todo el universo y al hombre en él, entró en una grandiosa empresa comparable a la realización de una gran fiesta, que tiene, a la vez, el fin glorificador de Dios y la felicidad de las creaturas [48]. En esta fiesta el hombre entra a participar con Dios como uno de los principales actores.

6. *El sentido y el valor propio de cada persona humana.* Y éste es el sentido y ésta es la misión del hombre en el universo. Del hombre en general y de cada individuo

---

modernamente la existencia humana se halla en la novela de Virgil Gheorgihu, *La hora veinticinco.*

[48] Es una *fiesta,* que participa mucho del interés y del *riesgo* del *drama.*

en particular. Porque toda la humanidad tiene esta misión de participar junto con Dios en la realización de lo que llamamos la fiesta del universo creado. Todo el conjunto de la humanidad debe encaminarse a este fin; pero también éste es el sentido y la misión especial *de cada uno* de los individuos. De mi individual y personal existencia. No soy un cero perdido en el universo, sin sentido en sí mismo y sin razón de ser, lo mismo creado que anulado. Cada persona humana, cada ser espiritual, tiene una misión individual que cumplir colaborando con esta misión general de la humanidad, el proyecto mismo de Dios en la creación. Por eso podemos estar seguros de que se tiene cuenta de nosotros y de todas nuestras acciones, sin que ninguna pase desapercibida para Dios. Aunque al parecer nada ni nadie de cuanto me rodea muestre interés por *mi* existencia, siempre hay Alguien en inmediato contacto conmigo, interesándose por mí y dirigiéndome su mirada, atento a colaborar con mis intenciones de auténtica felicidad y perfección.

"Todo tiene sentido", desde las más grandes calamidades colectivas hasta la más pequeña e imperceptible queja, proferida en la mayor intimidad, sin que ninguno en torno nuestro se dé cuenta. "Ni un solo cabello de vuestra cabeza perecerá, sin que de ello tenga cuenta nuestro Padre celestial"[49]. En esta forma, al total irracionalismo hay que oponer un total racionalismo, no en el sentido de que nosotros conocemos la razón de la cosa, sino en el sentido de que sabemos que la tiene, aunque no la conozcamos.

7. *La misteriosa situación de "lucha" en este mundo*

El estado mismo de lucha en que Dios ha colocado al hombre, nuestro verdadero "problema", lo que llena de paradojas la vida humana y nos hace difícil entenderla, no sólo

[49] San Lucas, XXI, 18.

tiene un sentido, sino también, en definitiva, será un motivo de agradecimiento a Dios, por cuanto acrecentará nuestro resultado final. En efecto, si nuestra colaboración con esta empresa del universo fuera sencilla y fácil, perdería su brillo y nosotros perderíamos, por cierto, lo que más queremos, es decir, ser nosotros "nosotros". No recibirlo todo gratuitamente, sino que haya algo nuestro. En una perfección, o en una felicidad de la que nosotros no somos autores, casi nos avergonzaríamos. En realidad Dios estaba frente a un dilema sin solución: o nos daba de buenas a primeras una participación en su eterna felicidad de una manera gratuita, o nos lanzaba a la lucha para que nosotros la conquistásemos. En el primer caso, los hombres libres se hubieran sentido humillados, como el soldado a quien dan una condecoración que sabe que no ha merecido. En el segundo, necesariamente se formaría el complejo de la incomprensión cuando la lucha arrecie, y no queramos entender por qué se nos obliga a pelear. La solución tomada en la práctica por Dios, sin duda, es la mejor: un período temporal de lucha, que ha de tener los caracteres propios de una lucha, y de ahí su paradoja y su dificultad para el hombre; pero al mismo tiempo con la seguridad de que el saldo final ha de ser favorable al hombre mismo. No podemos entender de otra manera el hecho de la creación del hombre ni el hecho de hallarse determinado a un período de lucha.

En esto nos confirma la consideración de los fines que Dios pudo tener en la creación. La creación del hombre, según todos los teólogos, ha de tener como último fin la manifestación de la bondad y de la gloria de Dios. Dios no podría tener otro fin último, sino su propia gloria. Pero supo coordinar este necesario fin propio con la felicidad del hombre mismo. La gloria de Dios coincide sin duda

con la perfección y la felicidad del hombre[50]. No podía menos de ser así, porque de lo contrario no vemos cómo se hubiese excluído de la finalidad del acto de la creación el egoísmo, lo cual hubiera sido del todo impropio de Dios. La creación del hombre, en cuanto manifestación de la gloria de Dios, fue un acto de "sobreabundancia" y no un acto de "egoísmo". Ahora bien, si fue un acto de sobreabundancia, debía tener necesariamente un resultado positivo y previsto por Dios mismo. Resultado positivo en favor de la creatura misma, por lo menos como ley general. No es posible, pues, concebir que la creación del hombre tenga en definitiva un saldo negativo para el hombre mismo. Resulta esto tan difícil de concebir para la inteligencia humana, que una creación con resultado negativo *previsto*

[50] No cabe duda que el fin de la creación es la gloria de Dios. El Concilio Vaticano definió esta doctrina en el canon V de la Constitución de la Fe: "Si alguno... negase que el mundo ha sido creado para la gloria de Dios, sea anatema". Pero este fin último Dios lo ha sabido juntar con el fin de la creatura misma, según aclaran las actas del mismo Concilio Vaticano: "Así, pues, para que las cosas que pueden ser creadas lo sean de hecho, hay que recurrir a la causa motriz o impulsiva, según dice el *Catecismo Romano*: esta causa motiva es la bondad de Dios (*bonitas Dei*), en cuanto que Dios no sólo es imitable (*ad extra*) como causa ejemplar, sino también muy comunicativo o, como dice Santo Tomás, sumamente difusivo de sí. Esta bondad de Dios, según el *Catecismo* [*Romano*] impulsa a Dios a llamar al ser las cosas que no existían y, sin duda, no para conseguir algún fin que contradiga al agente supremo, Dios, sino para comunicar sus bienes, o para difundir, con su liberal magnificencia, por los bienes dados a las creaturas, las inefables riquezas de su inmensa bondad, según se dice en la corrección (*ut immensae bonitatis suae... ineffabiles divitias liberali sua munificencia effunderet per bona creaturis impertita*). Collectio Lacensis, VII, col. 93. Y aparece en las mismas actas una confirmación anterior hecha por el obispo Simor, explicando el esquema de la definición: "El segundo párrafo de este capítulo se pone contra los mismos errores expresamente, pero también contra aquellos que calumnian a la Iglesia Católica (*Ecclesiam Catholicam calumniantur*), porque ésta enseña que la creación del mundo tiene por fin la gloria de Dios, como si de esta manera nos presentase a Dios como buscando su propia utilidad y provecho, y como si la Iglesia negase que el fin del agente fue su bondad, como dice el *Catecismo* del Concilio Tridentino, es decir, para comunicar su bondad a las creaturas (*finem operantis fuisse bonitatem suam..., ut nempe bonitatem suam creaturis impertiretur*): contra estos errores se dirigen los cánones..." (ibíd., VII, col. 86).

por Dios, sería una gloria de Dios edificada sobre el fracaso previsto y aceptado por Dios a costa del hombre.

c) *El humanismo sublimado al orden sobrenatural en el cristianismo.* — Hasta ahora hemos considerado al hombre en el orden natural. Aun en este plano, una concepción acertada de Dios salva la realidad, la dignidad y el sentido propio e irreductible de la persona humana.

1. *Elevación del hombre.* Pero todavía este sentido se acrecienta y se ilumina en forma insospechada cuando se considera que el hombre no sólo ha sido situado por Dios en el mundo en un plano adecuado según su estatuto ontológico natural, sino que Dios lo ha elevado a un nivel superior a su naturaleza, otorgándole especiales prerrogativas y privilegios, que lo acercan con mayor intimidad a Dios. Si en el orden puramente natural no podíamos hablar de una oposición entre Dios y el hombre, si no podíamos decir que Dios era, en absoluto, ajeno y como el "otro" respecto del hombre, antes bien existía un aire de familia y de solidaridad del hombre con Dios, cuando pasamos al orden sobrenatural la separación entre Dios y el hombre todavía se disminuye, y la intimidad crece hasta una participación, por parte del hombre en el conocimiento y en la vida de Dios, la cual a ninguna creatura le sería debida por naturaleza. El cristianismo nos ofrece el dogma de la elevación sobrenatural del hombre, como una prueba, la más evidente, no sólo de la buena voluntad de Dios para con el hombre, sino de su decisión de llegar hasta el máximo en su generosidad y en su deseo de la plenitud de perfección y felicidad de la creatura humana. Ésta recibe un don gratuito sobrenatural, por el cual es "participante de la naturaleza divina" [51]. Esta participación da al hombre derecho a una definitiva participación de la vida de Dios

[51] "Ut per haec efficiamini divinae consortes naturae" (San Pedro, Ep. II, 1, 4).

eternamente, en la forma y medida posibles a una simple creatura.

2. *Manifestación de la sobreabundancia divina.* Y si, tratando de la creación en el orden natural, decíamos que por ser una manifestación de la sobreabundancia divina no podía tener un resultado negativo para el hombre, sino positivo, mucho más tratándose de la elevación del hombre al orden sobrenatural, todo el proceso de elevación, de la caída del hombre y de su redención y nueva justificación por la gracia de Cristo es un acto de sobreabundancia divina, y no de egoísmo. Por lo mismo, quienes piensan que el cristianismo ha venido a hacer a los hombres más infelices no conocen lo que es el cristianismo o no lo interpretan bien[52]. Éste no suprime la lucha en este mundo, sino que en algunos aspectos la acentúa. Pero, en conjunto, el fin de Dios no pudo ser el de aumentar la infelicidad y la tragedia de los hombres por medio del cristianismo, ni siquiera en esta vida. No nos agrada la tesis, a veces repetida, de que el cristianismo vino para aumentar la lucha y el dolor del hombre en esta vida, exigiéndole mayores renunciamientos, para luego darle también mayores premios en la vida eterna. En nombre de este principio se exigen a veces los mayores sacrificios, y se los justifica por el mayor premio futuro. Aun cuando el mundo sea un período de prueba, no parece que Dios haya puesto en él al hombre con el fin *único* de probarlo, sino también para que, de la manera como corresponde a la creatura humana, viva esta

[52] Conocidas son las diatribas de Nietzsche al respecto. Pero estas acusaciones sólo pueden alcanzar directamente las falsas interpretaciones del cristianismo, que desconocen la naturaleza humana y sus relaciones con Dios. Tales son ciertas sectas protestantes como algunos puritanos, o fuera de los protestantes, los jansenistas. Es cierto que entre los católicos, en especial los escritores ascéticos, exageran muchas veces el sentido de la mortificación y el renunciamiento y usan fórmulas que parecen condenar aun las satisfacciones más honestas e inocentes. Pero tanto los protestantes puritanos, como ciertos espíritus integristas y rígidos dentro del catolicismo, no constituyen la verdadera expresión del cristianismo ni de la doctrina de la Iglesia Católica.

vida terrenal y goce de los bienes puestos a su alcance en este mundo, no, por cierto, con el fin primario de que se abstenga de ellos. Por eso creemos que el cristianismo no sólo ofrece una recompensa eterna en la otra vida, sino además, y en su conjunto, ha contribuído y debe contribuir, según la Providencia divina, para una mayor felicidad de la sociedad y de los individuos humanos en este mundo.

3. *Naturaleza y cristianismo.* Una concepción "trágica" cristiana, nihilizadora de todas las cosas terrenales, hasta hacerles perder su sentido específico, justificada por la idea de que en absoluto el único valor es el de lo eterno, corre el riesgo de negar el valor mismo de las cosas hechas por Dios, y, sin duda, el de quitar su sentido inmediato a la creación. No puede existir una oposición entre el sentido próximo e inmediato de la creación y el último fin de ella. No puede existir oposición entre la naturaleza, la bondad natural de las cosas, su finalidad inmediata, por una parte, y, por otra, el fin trascendente al cual todos los seres creados deben destinarse, esto es, la gloria de Dios. Una cosa es hacer de los bienes de este mundo el fin último y darle un valor absoluto, y otra muy diferente el de negarles el valor que en sí tienen, aunque sea relativo, o el de pretender que este valor relativo no existe, o que está en simple oposición con el fin último. La tendencia a ver en todas las cosas terrenas impedimentos para el hombre en orden a su fin último tiene el peligro de apoyarse "prácticamente" en aquella tesis errónea. El cristianismo nada gana con esta extrema interpretación.

Existe un cierto paralelismo entre el nihilismo ateo de Sartre y el nihilismo con que algunos cristianos desconocen el valor y el sentido de las cosas terrenales. Para Sartre nada tiene sentido ni valor alguno por sí mismo; en definitiva, todo queda en el sinsentido, pues no busca en la otra vida una solución de la trágica situación del hombre. Algunos cristianos niegan también todo valor y sentido a

las cosas terrenas, y en eso coinciden con el nihilismo de Sartre. Es cierto que iluminan la oscuridad de este mundo con la esperanza de la futura vida eterna, la cual daría sentido a lo que en ésta no lo tiene, y con ello establecen una fundamental diferencia entre el nihilismo ateo de Sartre y dicho nihilismo cristiano.

Sin embargo, como hemos indicado, no creemos que sea la mejor interpretación del cristianismo la de "*nihilizar*" las cosas y los acontecimientos de este mundo, por cuanto entonces se establecería una verdadera oposición entre el fin natural inmediato de la creación y su fin último, lo cual nos parece inadmisible. La coordinación de ambos fines y su debida jerarquía es la solución implicada, según creemos, por el cristianismo. Es natural que los fines inmediatos, cuando sea necesario o conveniente, deben ser sacrificados al fin último, y entonces es cuando se impone al hombre la lucha y el sacrificio[53]. Pero elevar a tesis la nihilización de las cosas creadas en cuanto tales y aun su oposición al fin trascendente y último de la creación, sería admitir una intrínseca falta de lógica en los planes de Dios al crear el mundo y al mismo tiempo se impondría al hombre un sacrificio sistemático, el cual aumentaría su infelicidad en este mundo, fuera de los planes de Dios.

Una mirada de conjunto a este humanismo que hemos

[53] La doctrina católica sobre el pecado original acentúa, es cierto, la naturaleza del período de prueba, de necesidad de la expiación, para la vida del hombre en este mundo. El protestantismo ha exagerado el alcance del pecado original, proclamando que por él ha quedado el hombre del todo corrompido en su naturaleza. No es cierto que por el pecado se halle el hombre totalmente corrompido y pervertido. Según la doctrina católica, el hombre conservó su naturaleza de suyo buena, pero con una herida y con la pérdida de los dones gratuitos: "*Spoliata gratuitis et vulnerata in naturalibus*". Por lo demás, es cierto que a veces los predicadores y escritores católicos exageran el alcance del pecado original, como si *prácticamente* la naturaleza humana estuviese *totalmente* corrompida y despojada de toda buena inclinación. Se trata, sin duda, de recursos oratorios para acentuar la necesidad de dominar nuestras pasiones.

llamado "con Dios y con naturaleza", nos ofrece el panorama del hombre, si no exento de sombras, por lo menos rodeado de una luz y de un sentido esencial, que nos permite entender el valor de la persona humana, su razón de ser y su posición en el universo: 1) *Cada hombre, cada individuo tiene su propio sentido.* No se puede decir ni que es un ser absurdo, ni siquiera se lo puede concebir dentro de un orden en el cual el absurdo y el irracional están implícitamente amenazando destruir la naturaleza del hombre y su sentido. La angustia y la desesperación sólo pueden afectar al hombre en una forma relativa, para servirle de estímulo, pero no en una forma absoluta que lo reduce a la nada. 2) *Ser racional y libre,* con el propio destino en las manos, con tendencias y ambiciones de infinito, jamás calmadas por las cosas terrenas de este mundo, pero que llegarán a saciarse en la forma posible al hombre, la participación de la felicidad y de la vida eterna de Dios mismo.

Lo único que el hombre podría reprochar a Dios sería ya el no haberlo hecho otro Dios. Pero esto sería reprocharle el no haber hecho un absurdo o el no pedir a Dios que dejara de ser Dios para dar lugar a la nada absoluta. Actualmente el hombre no puede sino agradecer a Dios la dignidad de naturaleza y de gracia que le ha otorgado, y el destino a una plenitud de ser y felicidad, no sólo como le corresponde, sino de una manera mucho más abundante y soberana.

CONCLUSIÓN

Compárense ahora los cuatro humanismos, cuyas visiones hemos trazado, y véase *cuál es el que más íntegramente corresponde a las aspiraciones totales de la persona humana.* Hemos visto que el humanismo sin Dios destruye

finalmente al hombre mismo. El humanismo con Dios pero sin naturaleza, por negar o desconocer, en su base, el valor de ésta, se halla, por lógica, reducido también a la negación de Dios y con ello vuelve al irracionalismo total. Sólo un humanismo con Dios y con naturaleza es el que cuadra con toda perfección con la realidad humana, tal como ella se nos aparece, con sus más profundas aspiraciones, con sus problemas vitales, históricos e individuales, con su situación paradójica de lucha en este mundo y con sus ilimitados deseos de felicidad; con su esencial contingencia, limitación, incapacidad e impotencia, y, a la vez, con su inserción en el horizonte de lo infinito por su necesidad de Dios y sus aspiraciones innatas e incoercibles a participar de una plenitud, de una felicidad y de una estabilidad de ser que sólo en Dios pueden hallarse.

a) *¿Es posible que el humanismo verdadero sea la negación del humanismo?*

Podría tal vez decirse que este humanismo con Dios y con naturaleza llena las aspiraciones totales del hombre, pero lo único que le falta es *ser verdadero*. La objeción no es antigua. Modernamente la han repetido filósofos o psicólogos de tipo "cientifista" como B. Russell y el mismo S. Freud [54]. Esto nos exigiría tener que repetir aquí las pruebas de la existencia de Dios. Pero no creemos que sea éste el lugar oportuno para ello. Las pruebas están a la mano de todos y son conocidas, aun por los mismos que las niegan.

[54] Hemos citado ya antes a Bertrand Russell (notas 28 y 29 de p. 324). Freud, a su vez, escribió un opúsculo para justificar su actitud descreída e irreligiosa. Se empeña sobre todo en probar la indemostrabilidad de la religión: *El porvenir de una ilusión*. En sus *Obras completas*, trad. castellana, vol. XIV, ps. 7-66. Tanto Russell como Freud, interpretan desde presupuestos positivistas las experiencias humanas y dejan por ello de ver una buena parte de su realidad. Remitimos a los estudios de la primera parte de esta obra sobre "El yo psicológico-ontológico y la trascendencia" (ps. 81 y ss.).

Pero nuestro aporte con este análisis de los cuatro humanismos es señalar *un hecho*, que nadie puede negar. Este hecho, impuesto con evidencia a la vez experimental y racional, consiste en que *de las diversas concepciones acerca del hombre, la única que, en verdad, le cuadra sin anularlo o hacerlo enteramente ininteligible y absurdo, es la del humanismo con Dios y con naturaleza.* Es como el traje hecho a la medida del hombre; es como la fotografía que nos refleja con exactitud los rasgos de la humanidad, en su conjunto, tal como la experiencia nos la pinta. Ahora bien, ¿sería posible que justamente la concepción del humanismo más integral y más conforme con la realidad humana y la *única* que en verdad se le adapta como suya, sea la que es falsa? ¿Es posible que la verdadera concepción del hombre sea precisamente una negación del hombre? *¿Es posible que el verdadero humanismo sea la negación del humanismo?* La inteligencia humana tiene misteriosos rodeos, por donde llega hasta profesar el escepticismo universal. Pero frente a tales rodeos y contra tales rodeos, se halla la respuesta de la naturaleza misma, la vida y los hechos del hombre y de la humanidad a través de su historia. El hombre tiene tendencia innata de continuar siendo hombre y cada vez con más plenitud y perfección. Toda la historia humana y toda la historia de cada individuo es una afirmación de humanidad o de humanismo. Y al afirmar el humanismo está excluyendo con las tendencias, con los hechos y casi siempre también con la razón y con las palabras todo humanismo que se niegue a sí mismo. Y, como hemos visto, el único humanismo que no se destruye a sí mismo es el humanismo con Dios y con naturaleza. Este hecho es, para nosotros, de un valor ontológico decisivo.

b) *Grandeza y peligro del hombre.*

Pero queremos todavía hacer resaltar el aporte de este humanismo como fundamento de la verdadera dignidad y

valor de la persona humana. Hemos visto que los filósofos y pensadores deseosos de defender la persona humana como el valor supremo, la ponían en peligro cuando negaban la existencia del Ser absoluto, superior a las personas humanas y aun a la sociedad humana en cuanto tal. En cambio en el humanismo con Dios y con naturaleza, como cada persona humana se halla por sí misma relacionada con Dios, existe algo sagrado, que las otras personas y la sociedad misma siempre deben respetar.

Los derechos de la persona humana sólo pueden tener una base sólida frente a las pasiones y ambiciones de los demás individuos, o frente a las tendencias absorbentes y totalitarias de la sociedad y del Estado, cuando se admiten relaciones y leyes establecidas por encima de la voluntad de los individuos y de los gobernantes, y con autoridad para regular, en una forma estable, con sanciones definitivas ante un tribunal superior, todas las relaciones humanas, tanto las de los individuos entre sí, como las del individuo con la familia y con la sociedad, y las de las diversas sociedades entre sí. En realidad, la única base sólida de este respeto mutuo, que supone una dignidad ontológica irreductible en cada individuo, grupo o sociedad, es la de un humanismo con Dios y con naturaleza. He aquí *otro hecho* en favor de la verdad y realidad de tal humanismo. O el hombre cae en el total irracionalismo, o tiene que admitir dicho humanismo como verdadero.

El dilema, pues, para el hombre, está siempre en torno de Dios. Toda la grandeza y todo el peligro del hombre reside en último término en que él es un problema teológico. Porque está unido con Dios necesariamente, posee una *dignidad* que todas las demás creaturas y que aún la sociedad misma deben respetar. Pero, al mismo tiempo, en esta su relación para con Dios, encuentra la persona humana su máxima *responsabilidad* y su máximo *peligro*. De una acertada respuesta, de tomar en este dilema esencial del hombre

la posición que le corresponde respecto de Dios, dependerá la solución del problema más trascendental de la persona humana.

El problema teológico en la persona humana nos revela, una vez más, la característica metafísica de ésta, no sólo como ser contingente, sino como ser contingente racional y libre; con una naturaleza que, por estar sumergida en la materia, debe afrontar especiales responsabilidades y cumplir una misión, encargada por Dios sólo a la persona humana. A la luz del problema teológico se comprende más en el hombre el valor de la estricta unidad ontológica propia de una persona humana, la realidad y el sentido de esa interna lucha y tragedia esencial de nuestra existencia, y finalmente el destino trascendente de la persona humana, la cual lleva en sus entrañas raíces cuyo normal y necesario desarrollo será el cumplimiento de la perfección y de la felicidad humana en Dios. Pero esto ya nos conduce hacia la *personalidad moral*.

PARTE TERCERA

LA PERSONALIDAD MORAL

Punto de partida: Los constitutivos esenciales de la persona humana

El estudio de la psicología y de la ontología de la persona humana nos ha permitido establecer sus constitutivos esenciales. Podemos resumirlos, porque en ellos debemos apoyarnos para dar el nuevo paso hacia el orden moral.

La persona humana es básicamente: 1) un sujeto o centro ontológico permanente, 2) que tiene perfecta conciencia de sí mismo, 3) y que pertenece al orden espiritual del ser.

Analizando este sujeto-centro, hemos visto que está caracterizado por la 4) *unidad ontológica en su ser, o autonomía ontológica*; de donde brota su 5) *unidad y autonomía en el obrar* (libertad y responsabilidad). Por lo mismo, aparece la persona humana en el mundo como 6) capacitada para establecerse *un fin propio y personal*, y con recursos para realizarlo, con autonomía (libertad física) respecto de los demás seres. Sin embargo, hemos debido comprobar que 7) la unidad y la autonomía psicológica de la persona humana *no es tan absoluta*, que se baste a sí misma: 8) *la insuficiencia ontológica* (contingencia), que descubrimos en el ser humano, demuestra su dependencia esencial respecto del Ser absoluto, hacia el que se ve obligada a mirar la persona humana, como la brújula hacia el norte.

Esta relación esencial de la persona humana, como ser

contingente, con el absoluto se trasparenta a través de sus dos características: *la materialidad*, propia de la persona humana, y *el problema teológico* que ella lleva consigo. 9) El hecho mismo de la materialidad no es sólo una carga pesada para el hombre, sino también un vínculo de unión de éste con el mundo y con las demás personas humanas, y una nota distintiva de la misión característica que Dios le ha asignado como ser privilegiado de la creación sensible. 10) En fin, por su problema teológico el hombre ha encontrado en la cumbre de su estructura metafísica, y aun traspasándola toda ella, a Dios, que da pleno sentido a su existencia.

Esta tendencia se halla determinada, a la vez, por dos corrientes que coinciden perfectamente en su contenido:

a) la corriente *psicológico-ontológica*, en la que aparece el "*pondus naturae*", la misma inclinación natural del ser inteligente hacia su Creador, como a su último fin y perfección;

b) la corriente *lógica*, expresión de la anterior en fórmulas racionales, que nos manifiesta la naturaleza contingente de la persona humana y su dependencia de Dios.

He aquí el balance de cuanto llevamos estudiado acerca de la psicología y la ontología de la persona humana. Ambas coinciden en su contenido.

¿Cuáles son las aplicaciones más fundamentales que nos sugieren en el orden moral, individual y social?

LA PERSONALIDAD MORAL INDIVIDUAL

1. *¿Qué es la personalidad moral?*

Ante todo procuremos conocer la esencia misma de la *personalidad moral*. Aunque utilizamos, con preferencia, el término abstracto de personalidad, notemos que.

para el caso, es lo mismo hablar de personalidad moral que de persona moral.

¿Qué es, pues, la personalidad moral?

La persona humana, por su unidad y autonomía ontológica, está capacitada, según acabamos de ver, para establecerse un fin propio y personal, para realizarlo con recursos también propios, frente a la mayor o menor oposición de los demás seres, respecto de los cuales se considera autónoma. Esto quiere decir que la persona metafísica es capaz de trazarse su programa de vida y de acción. Pero, si es capaz de trazarse cualquier programa de vida, no está en su mano eludir sus consecuencias; y aquí es donde se deja sentir que la autonomía de la persona humana no es absoluta sino relativa, necesariamente relativa; y relativa quiere decir *referida* a algo que debe tener en cuenta.

Porque la persona metafísica se encuentra toda su vida en *una perpetua encrucijada*. Se halla con todo su ser y todas sus tendencias frente a un ideal supremo de felicidad-perfección a la que no puede menos de aspirar. Eso ya se lo dan hecho cuando nace. Pero ve abrirse ante sí dos caminos: uno que presiente la conducirá en último término a ese ideal; otro que la separará.

Por una parte su misma naturaleza y la luz de su inteligencia (elemento constitutivo y elemento manifestativo de la ley natural), le señalan un programa de vida, a cuya realización ve ligada su última perfección ontológica, la consecución de su último fin.

Por otra parte, las deficiencias de su mismo ser le hacen conocer otro camino, otro programa de vida, que satisface tal vez más las exigencias o utilidades del momento.

Entre estos dos caminos, entre estos dos programas, a que se reducen todos los demás que pueden concebirse, está la persona metafísica. Pero ante ella aparece, como celador de las exigencias de la naturaleza misma de la persona humana, el Señor de ella, Dios. Para Dios no pue-

de ser indiferente que un ser, por insignificante que sea (y mucho más si se trata de un ser racional y libre), deje de aspirar a su última perfección. Lo quiere. Y éste es el fundamento de la absoluta e ineludible obligatoriedad, con que se impone al hombre el orden del bien moral.

Preguntamos ahora, ¿en qué consiste la personalidad moral?

En la realización, por parte de la persona metafísica, de su propio programa de vida[1].

Será una *personalidad moralmente buena*, si el programa de vida es conforme con la estructura y las exigencias de la personalidad metafísica, considerada en su integridad total; y por lo tanto la conducirá hacia su última perfección ontológica, su último fin.

Será una *personalidad moralmente mala*, si el progra-

[1] A veces se llama a la persona metafísica, simplemente *persona*; y a la persona moral (buena), simplemente *personalidad*.

"Se todo o homem é, de fato, uma pessôa, nem de todo homem dizemos que é uma personalidade. Este título mais sonoro e honroso reservamolo a quem desenvolveu, em gráu elevado, as nobres prerrogativas que o distingem dos indivíduos inferiores. A pessôa é substratum metafísico, a personalidade uma realização moral; a primeira, um dom de natureza, a outra, uma conquista de esfôrzo; lá um ponto de partida, aquí um ideal que nesta vida nunca se atinge em sua plenitude". L. Franca, S. J., *A crise do mundo moderno*, Río de Janeiro, 1941, ps. 163-164.

"La personalità è la *perfezione* della persona"... "è piuttosto la normalità dell'uomo impegnato a construire la sua vita morale, la quale, come ogni vita progressiva, si pone mete sempre più alte". Guido Gonella, *La persona nella filosofia del diritto*, A. Giuffrè, Milano, 1938, ps. 62-63.

Aunque no sólo en el aspecto moral, sino en todos los planos del desarrollo del ser humano (psicológico, intelectual, social...). El mismo sentido tiene la teoría de Igor A. Caruso sobre la "personalización" que, partiendo de la experiencia de imperfección, de falta de plenitud que el hombre siente, señala la aspiración de éste a realizarse con plenitud, lo que es "personalizarse". E. Grünewald ha acercado, aunque de pasada, el término "Ominisation" al de "Personalisation" en su trabajo *Heteronome Analyse und autonome Synthese personaler Existenz*, en *Personalisation. Studien zur Tiefenpsychologie und Psychoterapie*, Herder, Freiburg, 1964, ps. 28-39. Una exposición directa de la teoría de la "personalización" de Caruso puede verse en la obra de éste, *Bios, Psyque, Person*, K. Albert, Freiburg, München, 1957. Especialmente, capítulos X-XIII.

ma de su vida rompe el orden de la estructura y de las exigencias fundamentales de la personalidad metafísica, impidiendo su desarrollo hasta su última perfección[3].

Esta concepción de la personalidad moral responde a la idea que todos nos formamos de aquello que pertenece al orden moral, es decir, al orden de lo que es bueno o malo para la persona humana como tal.

[3] Notemos un equívoco frecuente: parece contradictorio hablar de personalidad *moralmente mala*, lo que equivale a *moralmente inmoral*. Esto se debe a que en general utilizamos la palabra *moral* en buen sentido, es decir, significando lo que es *moralmente bueno*, en oposición a *inmoral* o *moralmente malo*. Así, aun en tratados de filosofía, hallamos estas o parecidas definiciones: "*moral* es la ciencia que trata de *la rectitud* de los actos humanos, etc.". Y está bien, porque el objeto propio de la moral es enseñar la *recta norma* de la vida humana. Pero, como para ello debe ocuparse la moral no sólo de los actos buenos, sino de los malos, la denominación de *moral* y *moralidad*, se aplica a todo el orden de las acciones humanas, buenas o malas, o sea, las que el hombre realiza con libertad y con advertencia de su conformidad o disconformidad con la norma del recto vivir. Así vienen a decirnos los tratadistas que tanto la conformidad como la disconformidad con la norma entran bajo la denominación *moral*: "La moralidad [...] parece entenderse siempre (en disyuntiva), la conformidad o disconformidad con la norma de las costumbres". J. Donat, *Ethica generalis*, Innsbruck, 1934, p. 16.

Los filósofos escolásticos llaman *acto humano* al que reúne las condiciones necesarias para ser bueno o malo moralmente, distinguiéndolo del que no las reúne, que designan con el término *acto del hombre*.

En realidad sólo la *personalidad moralmente buena* es la que corresponde *integralmente* a la personalidad metafísica, pues no sólo está dentro de sus *posibilidades*, sino que es la única que satisface sus *exigencias* esenciales. Por esta razón se la ha llamado simplemente *la personalidad*, puesto que es el único desarrollo digno de la persona metafísica. El Dr. Alfredo Fragueiro ha observado con acierto que existe una vinculación esencial entre persona, personalidad y autoridad. "La persona que se desarrolla por esta actividad adquiere personalidad, o sea dominio y capacidad de espíritu". *El derecho natural y el estado totalitario*, Imprenta de la Universidad, Córdoba (R. A.), 1942, p. 16. Hemos comprobado con satisfacción que el Dr. Fragueiro insiste en la tesis que defendemos en esta tercera parte: que el totalitarismo es una aberración que no puede tener consistencia, porque desconoce la persona humana; que el individualismo "no es el verdadero opositor al estado totalitario" porque es otra aberración política, "sino que el verdadero término de oposición es la individualidad *natural* en su carácter de *persona moral*" (p. 34).

2. *Propiedades esenciales.*

Precisado así el concepto de personalidad moral, podemos analizarlo estudiando las propiedades que de inmediato aparecen en su contenido esencial.

1. *Un continuo hacerse.* — La primera propiedad de la personalidad moral radica en su carácter de continua realización, de continuo hacerse. La realización de un programa de vida implica toda una serie de actos, que se van sucediendo de conformidad con un plan preconcebido. En cada momento hay que seguir la serie de los actos con un acto nuevo, es decir, hay que *continuar haciendo* la personalidad moral. En términos escolásticos diríamos que la personalidad está en un continuo *fieri*. Y así como al tratar de la personalidad metafísica, ponemos en su base la *permanencia* de un sujeto, y por lo tanto la *sustancialidad* como explicación última de su esencia, ahora, por el contrario, tratando de la personalidad moral, debemos poner como fundamento *los actos*[3], y podemos decir que la personalidad moral es básicamente *actualidad*. Más adelante haremos notar la coincidencia de esta noción actualista de la persona moral, con las teorías expuestas por los representantes de la teoría de los valores. Sin embargo, notemos de inmediato que, sin duda, la despolarización de esta teoría ha consistido en desconocer la existencia de la personalidad metafísica o de confundirla con la personalidad moral. De aquí su concepción actualista de la persona humana, aun en sus constitutivos metafísicos.

2. *Un continuo peligro.* — Del continuo hacerse de la persona, y de su posibilidad de elección entre los dos programas expuestos, resulta que la personalidad moralmente

[3] Como es natural, no sólo los *actos* propiamente dichos, sino los *hábitos adquiridos* forman también parte, de una manera especial, de la *personalidad moral*. Los hábitos adquiridos pueden formarse, trasformarse y aun perderse, en lo cual puede influir no poco nuestra libertad.

buena está *en continuo peligro*. Peligro continuo de dejar de existir, porque la persona metafísica puede, en virtud de su libre elección, claudicar ante su verdadero ideal, abandonando el programa de vida que la conduciría a su perfección. Y son tantas las ocasiones, los alicientes tentadores que invitan a la persona humana a dejarse llevar de la corriente fácil y suave de un programa de vida moralmente desordenado! Vive, pues, la personalidad moral en un continuo peligro de perderse. Es necesaria la lucha y el continuo alerta, para mantenerse en el programa de vida que exige la esencia misma de la personalidad metafísica.

Notemos de paso, que la mayoría de los filósofos modernos existencialistas, para quienes es familiar la expresión "el ser está en continuo peligro", tienen ante la vista a la personalidad moral, que parecen confundir con la personalidad metafísica.

3. *Tiene sus grados.* — La personalidad moral tiene sus grados. Podemos hablar con toda propiedad de crecimiento en la personalidad moral. Este crecimiento consiste en la mayor aproximación hacia el ideal supremo de la persona humana. A medida que en una misma persona se va adquiriendo más clara conciencia de su propio ideal, y se va conformando la vida a las exigencias que ese ideal nos impone, la personalidad moral se desarrolla en el sentido de su propia perfección. En cambio, puede también desarrollarse en el sentido opuesto de la tendencia hacia abajo, hacia la propia imperfección, cuando se deja llevar por la corriente de lo inmoral.

4. *Tiene su acabamiento.* — La experiencia propia y ajena, acerca del desarrollo de la personalidad moral, nos permite afirmar que en el actual estado de vida siempre podemos progresar, sin que aparezca un límite determinado en la perfección de la personalidad moral. Siempre se puede ser mejor o peor. El santo puede ser siempre más santo,

y el criminal puede ser siempre más criminal. ¿No habrá por lo pronto un límite para nuestra perfección? Debe haberlo. Sería un absurdo demasiado inconcebible, un desorden ontológico moral demasiado flagrante el presuponer que nuestra tendencia innata hacia un estado de perfección y felicidad definitiva ha de quedar por siempre *frustrado*. Sería la persona humana muy infeliz, si su misión en el mundo consistiese en desentrañarse trabajando por su perfeccionamiento moral indefinidamente, sin llegar jamás a conseguir su ideal definitivo. Por esta razón, debemos admitir que la persona humana, o mejor dicho, que toda persona humana que sigue la dirección de su perfección moral, llegará a un estado definitivo en que vea realizadas sus ansias de perfección y felicidad. Este estado no puede ser otro que el de la posesión del bien supremo que sacie con plenitud las exigencias de algo infinito que brota desde lo más profundo de la persona humana. En otras palabras, la culminación de la personalidad humana, por haber llegado ésta a su última perfección, tendrá lugar cuando posea de manera definitiva el bien supremo a que aspira, Dios. Esta posesión del Bien Infinito Personal se realizará en la forma en que, humanamente hablando, decimos que poseemos a otra persona, es decir, por el mutuo conocimiento y amor. Entonces cada persona humana poseerá y será poseída por la Personalidad divina; y esta posesión perfeccionará el ser de la persona humana con todas sus exigencias ontológicas y psicológicas, en un grado proporcional al que alcanzó en el período de prueba de la presente vida.

3. *Relación entre la personalidad metafísica y la personalidad moral.*

A la luz de este análisis de la personalidad moral podemos establecer sus relaciones con la personalidad metafí-

sica. Es útil esta comparación, porque la relación estrecha que une a ambas hace que se confundan con demasiada frecuencia.

Podemos resumir las relaciones entre ambas personalidades en las siguientes fórmulas:

a) La personalidad metafísica tiene capacidad (libertad física) para realizar la personalidad moral en ambas direcciones: buena y mala.

b) Pero, al mismo tiempo, la personalidad metafísica siente en sí misma una exigencia (que no puede acallar, aunque pueda obrar en contrario, merced a su libertad física), de realizar el ideal de su perfección moral.

c) Por su parte, la personalidad moral tal como la hemos descrito viene a dar a la personalidad ontológica su perfección suprema, aun en el orden ontológico.

De esta tercera afirmación hemos dicho ya lo suficiente más arriba. Declaremos ahora las dos primeras, lo que nos da lugar para aclarar un equívoco entre persona e individuo tratándose del orden moral individual a que ahora nos referimos.

Lo ético = personal, ¿se opone a lo no ético = individual? — ¿Lo ético es lo personal? Es lo personal como necesidad moral, pero no es lo personal como necesidad física. Es lo personal, no como formando parte de la estructura metafísica de la persona, sino como una perfección más que debe apropiarse, que debe superponer a su actual estructura metafísica. Esta perfección, por muy profundamente que llegue a grabarse, siempre conserva su carácter advenedizo, mudable e inestable. Si sólo la persona, la persona metafísica, es capaz de comprender y realizar el valor ético, no es menos cierto que sólo la persona (la persona metafísica) es también capaz de apartarse del mismo valor ético, aunque lo haya conocido. Y no se diferencia menos

de los individuos irracionales por lo primero, que por lo segundo.

Es, pues, *dentro de la persona,* donde debemos distinguir las dos direcciones. Es propio de ella el tener en su mano la "opción" a ser persona moral, o a ser persona inmoral, y en ambos sentidos puede, no sólo por disgregación de las energías (degradados comunes), sino también por autodominio y coordinación de todas ellas (tiranos, o criminales de gran carácter), llegar hasta el máximo grado en alguna de estas direcciones[4].

La persona metafísica "exige" la realización de la figura ideal, que podríamos llamar personalidad moral, pero no con una exigencia propia de las leyes físico-químicas o biológicas, que es exigencia ineludible en cuanto a la "realización" misma. El Sol, que ahora está exactamente en el cenit, no puede eludir la realización de este hecho; con el trascurso del tiempo volverá a estar mañana de nuevo en el cenit; y si no lo estuviera, no sería él quien hubiera determinado el cambio. No es esta exigencia, *ineludible en cuanto a la realización física,* la que exige la persona metafísica respecto de la persona ideal = moral. Es otra clase de exigencia, que podríamos llamar *exigencia ineludible en cuanto a la responsabilidad*; responsabilidad quiere decir, por su etimología, "capacidad de responder", pero el uso la ha restringido a este otro significado: "obligación de responder". Y aquí está el punto fuerte de la exigencia que brota de las mismas entrañas de la persona metafísica

[4] Por oposición a las tendencias psicoanalistas que ante todo se basan en las manifestaciones anormales de la psique, Nuttin señala que en la misma psique del hombre normal existe un *conflicto interno* y que no es necesario un tan amplio recurso al *inconsciente* y a la *inhibición.* Más que de *instintos* habla de *necesidades humanas* que penetran toda la complejidad de la vida del hombre: se las tiende a llenar "*espontáneamente*" o en la forma *reflexiva,* que es la *actitud personal.* Pero ambas deben influir en el *desarrollo constructivo de la personalidad* (cfr. ps. 351-352). J. Nuttin, *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme.* Une théorie dynamique de la personnalité normale, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1950.

(por su estructura inteligente, libre). Es la exigencia *más débil*, si miramos la necesidad de una realización ineludible, pues es la exigencia que posee menos fuerza bruta; es la exigencia *más poderosa*, más ineludible en lo que se refiere a la responsabilidad (obligación de responder, de rendir cuentas), que impone. Es una pregunta, como una espina clavada en el fondo del ser, que no cesa de insistir hasta que ha recibido una "respuesta", y no una respuesta cualquiera, sino satisfactoria hasta el último ápice. Ésta es la íntima relación que existe entre el ser y el deber, entre la persona ontológico-metafísica y la persona moral o el ideal de la persona humana; relación traspasada al hombre, y que no es más que un caso particular de la que en general existe entre el "ser" y el "deber", entre lo metafísico y lo moral, entre la ontología y la ética. Ésta nos muestra unidos, sin confundirlos, ambos órdenes; aquélla nos muestra la primacía del ser sobre el deber, no porque todo lo que "es" sea moralmente bueno, sino porque nos revela el "deber" exigido por el ser, ya que el valor, como bien ontológico, no puede estar fuera del ser. "Ens et bonum convertuntur". El valor como bien moral (el deber) está radicado en el ser como tendencia hacia un fin, hacia una meta, que constituye el ideal de la persona metafísica, tendencia que se trasparenta en esta exigencia de ineludible responsabilidad.

De aquí se infiere la necesidad de evitar dos confusiones:

1) *Confusión de la persona metafísica con la persona moral.* Suele repetirse "que la persona humana no es ni materia ni espíritu; lo que es propiamente persona humana es la realización del programa que constituye el ideal de nuestra vida. Así la persona humana está siempre elaborándose y en continuo riesgo. No es algo que ya es, sino algo que estamos aspirando siempre a ser". Hermosa y a la vez profunda expresión, gustó a los filósofos

alemanes de la escuela axiológica, y entre nosotros ha sido expuesta con brillo por Ortega y Gasset. Sin embargo, esta visión del hombre debe completarse. Ésta es la visión de la personalidad moral. Pero esa personalidad moral, preguntamos, ¿es una serie de actos que brotan por sí mismos en el vacío? No. Hay un sujeto en el que los actos se instalan, que se atribuye esos actos como "suyos", y se atribuye esa "personalidad ideal" como "suya", porque tiene conciencia de que es él quien aspiró a realizarla, y es él quien trabajó esa estatua, ese molde, produciéndolo, por cierto, en sí mismo y con un trabajo inmanente, propio, suyo. Y ese sujeto que aparece dotado de esa preciosa "capacidad", de esa fuerza, "creadora" de una personalidad ideal, ¿no encontrará en su ser la perfección radical, que resplandece en el programa de la personalidad? Si es bello y perfecto el discurso, ¡cuánto más bella y perfecta no será la inteligencia que ha concebido tanta belleza y perfección! Si es atrayente y arrobadora la figura ideal que nos trazamos, el proyecto de nuestra vida, ¡cuánta mayor perfección [5] suponen las facultades del artista que lo crea y con trabajo paciente y fatigoso le va dando realidad! Ese artista del ideal de nuestra vida es la persona ontológica, ese sujeto, esa realidad subsistente, a la vez material y espiritual; ella es la persona por excelencia; la persona moral no tiene realidad sino en cuanto se instala en la persona ontológica.

2) *La persona se tiene que hacer = construir = realizar en cada momento.* Cuando se habla de que "la persona tiene que reconstruirse" y que uno "llega a ser" persona "*sui juris*", por el esfuerzo y por la lucha; sólo se puede hablar en el sentido de la formación del carácter, de nuestra acomodación al ideal de moralidad de nuestra vida,

[5] Claro está que esta perfección es perfección de capacidad, especie de energía potencial. Ahí está la fuente de la responsabilidad, del mérito y de la culpa: que teniendo esa energía potencial para el bien, y pudiendo reducirla a su acto no lo hace, o hace lo contrario.

de nuestra personalidad o persona ética, que es la que hemos de realizar en cada una de nuestras acciones, al conformarlas con la norma de moralidad. Pero la "persona metafísica" *no la hacemos*, sino que la recibimos hecha en el primer momento de nuestra existencia; es la "rationalis naturae individua substantia", de Boecio. Hay que distinguir bien siempre entre persona metafísica, psicológica y moral. Por confusión de la "persona moral" con la "persona metafísica" resulta algo ambigua la frase de R. Jolivet[6] de que la persona cuando "no trabaja" y se esfuerza por formarse a la imagen de Dios, "redescende vers la pure individualité matérielle". Eso, sólo en sentido metafórico y ético. La persona siempre "es" persona (*rationalis naturae individua substantia*).

No cabe duda que muchas de las expresiones usadas por los existencialistas, Heidegger, Marcel y el clásico Kierkegaard, sólo tienen su sentido perfecto refiriéndolas a la *personalidad moral*: "tragedia humana", "existencia auténtica e inauténtica", "el ser amenazado", "el ser en peligro", "el ser en camino", etc., tienen, ante todo, su aplicación en lo que se refiere a la realización de la personalidad moral; es decir, de esa perfección, que nosotros debemos ir construyendo sobre nuestra personalidad metafísica; de esa perfección en el ser, con que nosotros podemos enriquecer o empobrecer, con que podemos elevar o degradar nuestra personalidad metafísica. Es cierto, por lo demás, que la experiencia de esta tragedia, de este riesgo y de este peligro que amenaza a nuestro ser de perderse en el orden moral, nos está descubriendo *una dimensión metafísica, una capa ontológica* de nuestra personalidad, que es

[6] R. Jolivet, "Archives de Phil.", vol. XIV, cahier II, p. 110. Régis Jolivet ha compartido después las acertadas precisiones, acerca del problema "individuo-persona", formuladas por el R. P. Pedro Descoqs, S. J., "Nouvelle Revue Apologétique", marzo 1939, p. 169.

a la que con frecuencia apuntan los análisis de los filósofos existencialistas y, en especial, de Gabriel Marcel.

4. *Personalidad moral, personalidad metafísica, personalidad divina.*

Hemos visto que la persona humana aparece empujada con todo su dinamismo ontológico hacia una felicidad-perfección suprema: Dios. Dios aparece al final de toda la vida de la persona, como la meta suprema a que debe aspirar. La personalidad metafísica es el sujeto que ha de realizar la vida. La personalidad moral viene a ser el camino que une a la personalidad metafísica con Dios.

Pero si Dios aparece al fin de este camino, como fin supremo de la vida del hombre, también está presente en cada uno de los tramos, a través de todo el recorrido. El hombre recorre este camino hacia Dios, pero no lo recorre solo. Sino que Dios está presente al hombre en cada uno de los pasos por los cuales se acerca a Dios. De nuevo aquí tropezamos con la frase misteriosa de Pascal: No me buscarías si no me poseyeras. En efecto, el hombre siente en cada momento la necesidad, la exigencia de su naturaleza, de acercarse hacia Dios, porque es Dios quien le está incitando a ello, no solamente por su cualidad de causa primera sin la cual nada puede existir ni obrar, sino como celador del orden moral, que intima y exige la dirección del alma hacia Dios en todo momento, por medio de la ley natural. Dios acompaña al hombre como legislador, iluminando e imponiendo una ley, y como causa suprema y padre del hombre, suministrándole en cada momento las ayudas necesarias para el cumplimiento de esa ley [7].

[7] "C'est au coeur même de notre volonté que nous sentons Dieu. [...] Et toute notre vie morale est dans un commerce (j'allais dire un conflict) entre Lui et nous.

"Il s'adresse à nous; nous nous adressons à Lui. Tour à tour nous

Dios aparece presente al hombre, y su presencia es *la explicación total* de la persona humana; es la única y última solución integral de sus problemas; es Dios el que ilumina toda su vida, desde el principio hasta el fin.

Al principio de la vida está Dios como causa de la existencia de la persona humana. *Durante toda su vida está presente en lo más hondo de la persona humana* alentando su tendencia a una felicidad sin límites, y suministrando la fuerza para conseguirla. Está presente en toda la vida de la persona humana por la misma tragedia inmanente a la persona; tragedia que sería absurda sin una esperanza de solución; y solución que resultaría, a su vez, imposible sin la posibilidad de llegar alguna vez hasta Dios. Está presente Dios en la persona humana por la exigencia misma de la personalidad moral, implicada en la persona metafísica. Esta exigencia y esta personalidad moral no se explican sin un punto de apoyo, al que necesariamente deba referirse el hombre, con esa necesidad característica de los seres libres, que no se opone a su libertad física. Dios está presente al final de la vida del hombre como el objeto supremo de sus aspiraciones, porque es el único capaz de satisfacerlas con plenitud.

Dios, pues, está con la persona humana al principio,

---

l'appelons, nous le redoutons, nous l'aimons..., toutes démarches qui signifient qu'il est pour nous une Personne.

"Et ce «Quelqu'un» qui nous presse au plus intime de notre moi, nous le sentons à la fois à la source et au terme de l'élan qui nous porte. Nous venons de Lui; et il nous demande de nous achever en tendant vers Lui.

"Et c'est ainsi que ce «Quelqu'un», Immanent, nous apparaît en même temps transcendant. S'il est en nous, il n'est pas nous. S'il assiste et guide la Nature, il n'est pas la Nature. Il est Celui qui nous a voulus une première fois en nous faisant exister, et qui, pour ainsi dire, nous veut une seconde fois en nous pressant tous de faire effort pour nous tourner vers lui, en un don qui soit vraiment nôtre. Il est tout ensemble donneur d'existence et donneur de dignité. Il fait être et il sanctifie. Il est ainsi à l'origine lointaine de notre personne et il est à son terme plus lointain encore". O Lemarié, *Essai sur la personne*, Alcan, París, 1935, ps. 119-121.

al medio y al fin. Sin Dios el hombre, la persona humana, se deshace: Dios es la clave de bóveda de la persona humana. ¿Cómo es posible una síntesis de la perfección imperfecta del hombre, fundamento de su terrible dualidad entre el bien y el mal, si esa síntesis no está fundada en Dios?

En cambio, ante la luz divina del Ser Absoluto queda trasparente la síntesis maravillosa de la perfección y de la imperfección en el hombre. Esta síntesis se realiza por una participación del hombre imperfecto en la infinita perfección de la divinidad: participación misteriosa, en que, sin llegar a confundirse con Dios, y sin dejar de ser limitado y contingente, el hombre suple lo que falta a su perfección ontológica. Y, por cierto, esta participación de la persona humana en Dios está condicionada, como al vehículo que debe realizarla en forma progresiva, a la personalidad moral. Es por medio de la personalidad moral, como claramente se deduce del análisis que hemos hecho antes, por la que se une la personalidad metafísica a la personalidad divina, llegando a la realización de su ideal supremo. La personalidad moral es el resultado del diálogo entablado entre la personalidad humana y la personalidad divina. Dios solicitando de continuo al alma para que se acerque a Él, como a su eterno ideal, y la persona humana contestando sí o no, acercándose o separándose libremente de Dios. Es el caminar de la persona metafísica hacia Dios. Es el modo característico con que el hombre, como ser libre, toma parte con su libertad en la inmensa vuelta de la creación hacia Dios.

Las relaciones entre la personalidad divina y la personalidad humana son, por lo tanto:

Personalidad divina
Personalidad humana metafísico-psicológica
Personalidad humana moral
Personalidad divina.

De estas relaciones debemos extraer tres conclusiones capitales en el orden de *la moral individual.*

5. *Conclusiones sobre la personalidad moral individual.*

1) El orden moral individual *exige una subordinación de todos los bienes del individuo a la consecución de su bien supremo; y una jerarquización de todos los bienes secundarios entre sí, según su mayor o menor relación al bien supremo.* Indicamos la norma general, porque no es de este lugar descender a las aplicaciones concretas. Sólo hemos hecho, y esto es de suma importancia, justificar el principio general en que se apoyan dichas aplicaciones que pueden verse en los tratados de ética o de moral.

2) *La mayor aberración de una filosofía consiste en desvincular al hombre de Dios, aislando la personalidad humana de la personalidad divina.* De aquí a la anarquía total en el orden moral, lo que en realidad es suprimirlo, no hay más que un paso. Pero por desgracia el hombre está lejos de conseguir así la felicidad que ansiaba con tal liberación; pues queda estancado en su estado de perfección esencialmente imperfecta, es decir, en estado de infelicidad esencial. Porque lo que falta a su perfección sólo Dios podía satisfacerlo.

3) *El lazo de la obligación moral que une a la persona humana con la persona divina es tan tenue, que con facilidad puede romperlo la libertad (física) del hombre que prevarica. Pero es tan firme, que él solo es el único que puede sujetar al hombre con seguridad a su felicidad esencial* [8].

[8] Una buena exposición de los fundamentos metafísicos del orden moral según la doctrina escolástica puede verse en la obra de O. N. Derisi, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1941.

LA PERSONALIDAD MORAL SOCIAL

A) LA PERSONA HUMANA, LA SOCIEDAD Y EL DERECHO

(PROYECCIONES SOCIALES Y JURÍDICAS DE UNA METAFÍSICA DE LA PERSONA)

LOS PROBLEMAS

El hombre es un ser social y una característica esencial de la persona humana es su estructura social. Por eso, después de haber señalado la existencia de una personalidad moral en el hombre, íntimamente ligada a su personalidad metafísica, debemos pasar a estudiar el aspecto social de la persona humana. Entre los muchos problemas que plantea a la persona humana *el hecho de ser social*, merece especial atención el de las relaciones entre la persona y la sociedad. Vamos a estudiar detenidamente estas relaciones, que son, en realidad, el eje de toda la estructura social humana: dan las normas que deben regir entre la sociedad y el individuo; más aún, ellas nos determinan, en casi todos los aspectos esenciales, la propia manera de ser de la sociedad humana y del Estado político. Pero antes de pasar a este problema, debemos echar una mirada sobre *el fundamento metafísico de lo social* en el hombre y, como una consecuencia inevita-

ble, al tratar de lo social debemos plantear también el problema del *fundamento metafísico del orden jurídico* en la persona humana.

Por cierto que el amplio desarrollo del tema requeriría un estudio extenso, y creemos que debería realizarse sobre la base de una *fenomenología de lo social y de lo jurídico* en el hombre [1]. Pero la naturaleza de esta obra, en la cual se pretende dar un panorama de conjunto de los problemas básicos de la persona humana, nos indica los límites a que debe circunscribirse nuestra investigación. Se trata, por otra parte, de una limitación que favorece la dirección de nuestra mirada hacia el centro mismo de lo social en el hombre, su fundamento metafísico, casi diríamos su esencia metafísica. Vamos, pues, a dirigirnos exclusivamente a señalar dónde está, qué significado, qué valor y qué dirección tiene la raíz y la esencia de lo social en el hombre, y, en consecuencia, según apuntamos, también de lo jurídico.

1. *El hecho y las teorías.*

Ante todo, debemos partir de la comprobación de *un hecho: el hombre nace y existe dentro de un orden social y dentro de un orden jurídico.* Nos encontramos siendo en la realidad de un orden social y de un orden jurídico. Este hecho es muy parecido y casi diríamos no se diferencia del hecho de encontrarnos en el mundo y de encontrarnos con una naturaleza dada y dentro de un orden mundano que es, en muchos de sus aspectos, independiente de nosotros. Tan inevitable es para el hombre el existir con su naturaleza humana, como el existir en este orden social y jurídico, o mejor, dentro de algún orden social y jurídico. Los filósofos se

[1] Un ejemplo muy interesante de esta *fenomenología* de lo social y jurídico en el hombre, puede verse en la obra de D. Juan Zaragüeta, *Filosofía y vida*, I. La vida mental. Parte II: La vida social, ps. 199-340, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1950.

esfuerzan por hallar la explicación y el fundamento de la sociedad humana. En realidad, casi todos los problemas relativos a la sociedad humana se remontan a su fundamento u origen. Así el fin del Estado lo encontraremos conociendo su naturaleza, y ésta la encontraremos si nos remontamos hasta el fundamento mismo de la sociedad. Las relaciones entre la sociedad y el individuo, y entre las diversas sociedades entre sí, brotarán también de la naturaleza de lo social, que se nos dará en su último fundamento metafísico. Por ello interesa ante todo investigar cuál es este último fundamento metafísico de lo social en el hombre[2].

Las explicaciones o las teorías pueden reducirse a tres grupos:

La teoría *voluntarista,* especialmente la del *Contrato libre* entre los hombres, cuyo principal representante es Rousseau. El fundamento último de la sociedad queda, en tal caso, reducido a la libre voluntad del individuo, el cual por un contrato libre con los demás individuos, constituye la sociedad. Es evidente que en esta hipótesis lo social queda plenamente sujeto a la voluntad libre de la persona humana.

La teoría *inmanentista* o de la *necesidad inmanente.* Lo social en el hombre es fruto de una interna necesidad en la cual la voluntad humana no tiene juego alguno. Totalmente necesario y totalmente inmanente, lo social escapa por completo al control de la libertad humana, y nace y se desenvuelve según una ley de evolución interna y necesaria. Debe señalarse, dentro de esta teoría, la doble corriente, idealista y materialista[3]. En la primera hay que

[2] No menos está en relación con una acertada solución del fundamento del orden jurídico y social el valor de las diversas teorías sobre la esencia de la sociedad y del derecho. Más adelante indicaremos esta relación, a propósito de las direcciones voluntaristas, intelectualistas, idealistas, formalistas, materialistas y racionalistas...

[3] Tanto la teoría voluntarista del contrato libre de Rousseau (y lo mismo se diga de su antecesor Thomas Hobbes), como el inmanentismo

citar ante todo a Hegel y Dilthey; en la segunda a Marx, junto con los positivistas Comte, Spencer, etc.

La tercera teoría combina la necesidad inmanente y la voluntad libre, y puede llamarse *histórico-natural*. El hombre es social por una necesidad inmanente, o como suele decir la Escuela, es social "por naturaleza". Pero la sociedad en concreto se constituye también por un elemento libre, en cuanto la formación de cada sociedad o cada grupo social implica la aceptación libre de sus individuos, por lo menos implícita. Ante todo hay que citar a la tradición escolástica, inspirada ya en Aristóteles, como partidaria de esta teoría.

Es fácil ver que el orden jurídico político está íntimamente relacionado con las respectivas teorías acerca del fundamento metafísico de lo social en el hombre[4].

2. *Análisis directo.*

Ahora bien, debemos intentar una justificación *directa*, prescindiendo de las conclusiones a que llevan ya las teorías antes indicadas, con el objeto de descubrir *en sí mismo* el fundamento metafísico de lo social en el hombre.

Podríamos comenzar excluyendo, como insuficientes, las dos primeras teorías, es decir, la del voluntarismo y la del evolucionismo inmanente. Pero preferimos realizar un trabajo directo, con lo cual aparecerán los valores mismos de lo social en el hombre y su último fundamento. De esta manera quedará corregido lo que hubiese de erróneo en las teorías propuestas sobre el fundamento de la sociedad humana.

---

idealista o materialista llevan una carga profunda de irracionalismo que hace imposible un verdadero orden social y jurídico.

[4] Un reciente y concienzudo crítico de las modernas teorías sobre el Estado puede verse en la obra de Enrique A. Sampay, *Introducción a la teoría del Estado*, Ediciones Politéia, Buenos Aires, 1951.

1) *El argumento clásico.* — Como punto de partida de nuestra investigación, creemos que será útil un examen de los argumentos clásicos utilizados para demostrar que la sociedad es natural al hombre[5]. Dichos argumentos pueden esquematizarse conforme al siguiente raciocinio:

El individuo humano necesita de la sociedad, tanto para existir, como para desarrollarse en el aspecto material y en el espiritual. Los escolásticos prueban esta afirmación con abundantes ejemplos, los cuales muestran con evidencia que el hombre está estructurado de tal manera, tiene tal naturaleza, que no puede vivir sin la sociedad. Desde que nace el niño necesita del cuidado de los padres; la familia no puede bastarse a sí misma; pero sobre todo para el desarrollo espiritual ni el hombre solo ni el hombre y la familia pueden alcanzar el grado de perfección intelectual y moral propio del ser humano. El hombre, pues, por naturaleza necesita de la sociedad. *Luego la sociedad es natural en el hombre y por lo tanto independiente de su libre voluntad.*

El raciocinio continúa: *Dios es el autor de la naturaleza*; luego Dios es también el autor de lo que la naturaleza necesita para desarrollarse, y, por lo tanto, *Dios es el autor de la sociedad y de la autoridad*, etc.

Éste es el argumento clásico con que se demuestra que la sociedad tiene un origen inmediato en la naturaleza humana, y mediato o último en el autor de la naturaleza, Dios[6]. Es evidente que el argumento tiene una fuerza fá-

[5] No desconoce la tradición escolástica otros argumentos como el que más abajo vamos a desarrollar y que creemos es el que más hondamente llega a lo social en la persona humana. Pero no ha penetrado su trascendencia y se ha apoyado, con preferencia, en el que puede llamarse "clásico", es decir, el de la *insuficiencia* del hombre. Así también casi todos los tratadistas escolásticos, interpretando a los grandes maestros.

[6] Así, por ejemplo, en el conocido *Tratado de sociología* de J. M. Llovera (2ª ed. argentina; 7ª española, Ed. Fides, 1949) se señalan, como *pruebas directas* del origen natural de la sociedad *el instinto de sociabilidad*

cilmente demostrable. Es evidente también que nos está señalando ya el fundamento metafísico de lo social: al señalarnos la naturaleza humana como raíz inmediata, nos señala también la última raíz en la inteligencia del Creador como proyectista de la humanidad, y en su voluntad de crearla de acuerdo con este proyecto o idea ejemplar. Nada tenemos, pues, por nuestra parte, que objetar al *valor* del argumento en sí mismo.

Pero su estudio parece que nos invita a concretar más el fundamento metafísico de la sociedad humana en la misma naturaleza del hombre y en Dios. Porque este argumento clásico y tradicional, utilizando ante todo el método abstracto y deductivo, nos parece que considera lo social en el hombre como algo que le viene de afuera, a la naturaleza humana, o tal vez, si se quiere, como una raíz interna de la naturaleza humana, pero que vendría a ser una consecuencia, un accidente necesario, es verdad, pero en fin algo que *adviene* a la naturaleza. Primero se concibe la naturaleza humana en su esencia metafísica, y de esa esencia se *deduce* lo social, porque la naturaleza *necesita* de la sociedad. Es decir, que la sociedad viene a ser de esta manera un *medio*, del cual necesita la naturaleza humana para su perfección y su desarrollo. Tal es en realidad el proceso del clásico argumento para probar el origen de la sociedad en la naturaleza del hombre.

Sin embargo, creemos que este camino, aun cuando llega a una conclusión válida y utilizando un argumento válido, no toca, por cierto, la *última raíz* y naturaleza de

---

y el lenguaje, inspirándose en Santo Tomás y Aristóteles (*Política*, I, 10). Pero la prueba directa básica y más desarrollada, se pone, siguiendo al mismo Santo Tomás, en la *insuficiencia individual* en orden a la vida física y material, intelectual y moral (*De regimine principum*, I, 1). Por eso dice Llovera: "Más que el hecho constante, más que el instinto de sociabilidad, más que el lenguaje, muestra el destino natural del hombre a la sociedad su insuficiencia individual en todos los órdenes de la vida" (p. 42).

la sociedad en la persona humana. Más aún, hasta cierto punto desvirtúa lo social en el hombre. Porque, si analizamos nuestras tendencias sociales y llegamos hasta su última esencia, veremos que la sociedad no viene al hombre como algo "desde afuera", como para satisfacer una necesidad nuestra; que la sociedad no es un *medio* que sirve para nuestro desarrollo, sino algo más profundo. Diríamos nosotros que es una *exigencia íntima*, y, más todavía, una *exigencia esencial*; de tal manera que la esencia misma del hombre es social. En otras palabras, el hombre es social, sin duda ninguna, por necesidad, tal como el argumento clásico lo demuestra [7]. Necesita de la sociedad para su desarrollo material y para su vida espiritual. Pero no se detiene aquí lo social en el hombre. No sólo es social el hombre por satisfacer determinadas necesidades; no sólo es social porque necesita mantener su vida material, su salud en buen estado, un goce elevado de comodidades y de *confort* material; ni siquiera es social el hombre tan sólo porque necesita de la sociedad para su desarrollo espiritual, para adquirir la ciencia, para adquirir la cultura, la educación, el espíritu religioso, etc.; no sólo, en fin, el hombre es social *para* su perfección, sino que necesita de la sociedad *en sí misma* y *por sí misma*, además y por encima de todas las *ventajas* materiales y espirituales o culturales que la sociedad le puede ofrecer [8].

[7] En la primera edición de esta obra propusimos también nosotros la concepción clásica de que la raíz de lo social en el hombre está en su *indigencia* y, por lo tanto, lo social *adviene* a la esencia humana para satisfacer tal exigencia. Acentuábamos de esta manera el carácter de *medio* de la sociedad. Por el aspecto unilateral de tales expresiones y porque creemos que ocultan la verdadera esencia de lo social en el hombre, hemos rectificado en la presente edición algunas afirmaciones de las ps. 188 y 200-213 de la primera.

[8] Todos los beneficios materiales y culturales que la sociedad puede ofrecer al individuo humano, son insuficientes si no le dan la sociedad misma, es decir, la intercomunicación espiritual propia de las personas humanas, por la cual yo no soy "el otro" para los demás, y viceversa, sino que estamos unidos, comunicados espiritualmente, en un "nosotros", que llega hasta nuestro

De hecho, los animales irracionales necesitan también de la sociedad para su perfección y para su desarrollo; en este sentido tan social es el hombre como el animal. Y el argumento clásico vendría a concluir lo mismo en el animal que en el hombre, con la diferencia de que éste es un ser intelectual [9]. No es, por lo tanto, en esto donde radica la esencia más profunda de lo social en el hombre, sino en que, aun sin tener que satisfacer ninguna ulterior necesidad material o espiritual, sin ninguna *utilidad* personal de la sociedad, el hombre necesita y busca la sociedad *por sí misma*, no como un medio de perfección, sino como un *fin en sí*; no como algo útil para su perfección, sino como el cumplimiento de su perfección en sí misma [10]. A la manera como dice Aristóteles que el hombre busca la contemplación por sí misma, como un fin en sí, porque en ella consiste la perfección misma del hombre; a la manera como los místicos dicen que el hombre necesita del amor como

---

ser y no simplemente nuestras *cosas*. No satisface la mera presencia corporal nuestra sociabilidad; ni la abundancia de recursos materiales, y aun culturales y sociales *externos*. Puede una persona sentirse solitaria en la urbe más populosa y progresiva, y tratando diariamente con centenares de personas. El hombre busca en la sociedad algo más profundo. Es que sólo descubre el sentido de su vida, sólo se descubre y *se logra* a sí mismo, en la intercomunicación con las demás personas, por la simpatía, por el amor, que hace verdaderos socios en el ser, *siendo* juntamente.

[9] Es claro que la inteligencia hace que en el hombre la necesidad de la sociedad sea todavía mayor que en los animales irracionales. Por esto, sin duda, el instinto social en el hombre se muestra más profundo que en los animales más sociales o gregarios. Pero si se parte de la *necesidad* de la sociedad *para* el perfeccionamiento del individuo como argumento básico, creemos que subsiste en lo sustancial la analogía establecida con los animales irracionales.

[10] Siempre nos ha parecido muy expresiva, y en el fondo acertada, la idea de Leibniz de la "sociedad de todos los espíritus con Dios", que él llama "Ciudad de Dios" (*Monadología*, nos. 84-87; *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, nº 15). Esa ciudad de todos los espíritus, regida por Dios como el mejor de los monarcas, refleja el aspecto no ya transitorio y temporal sino esencial, eterno y universal de lo social en el hombre. La sociedad terrena y sus diversas manifestaciones, no son sino la realización terrenal de la esencia del hombre.

un fin en sí, porque es el ejercicio de la perfección humana, donde, por así decirlo, se cumple ya la esencia humana, de la misma manera lo social es para el hombre un fin en sí, donde se cumple su esencia humana [11].

Según esto, la definición corriente de sociedad no daría la esencia misma de lo social. En efecto, cuando se define la sociedad en general como "convivencia de varios seres inteligentes y libres, que juntos cooperan de una manera estable a la consecución de un bien común", parece tenerse ante todo a la vista la acción simultánea y combinada de los asociados libres *en orden* a un fin o un bien común. Esta definición de sociedad no puede aplicarse con toda precisión a la sociedad humana, en cuanto específicamente humana, o en cuanto esencial al hombre. Puede aplicarse a una sociedad literaria, deportiva, comercial, etc. [12], que son manifestaciones *secundarias* de la sociabilidad humana y de la sociedad humana. Pero parece perderse la esencia de la sociabilidad, es decir, de la tendencia social y de la sociedad, esto es, de la sociabilidad en acto, característica del hombre. Ésta no es, como antes hemos dicho, la acción simultánea de los asociados libres *en orden a un bien común*, como medio para el fin, sino que en esencia consiste en la intercomunicación de los individuos, en el sentirse unidos, y ahí descansa ya la sociedad

[11] Sólo en un sentido impropio puede decirse que la sociedad es *medio* para la perfección del hombre, en el sentido en que ahora hablamos, que es el sentido primario y fundamental de lo social. En el orden de los fines humanos la sociedad es última, porque en ella el hombre descansa, encuentra su felicidad natural completa. Así como tratándose del último fin absoluto, sólo muy impropiamente puede decirse que Dios es el medio de hallar nuestra felicidad: hablando con propiedad, Dios es para el hombre *fin* en sí mismo, porque la felicidad del hombre se cumple en la visión y amor de Dios.

[12] También en cierto aspecto a la sociedad *política*, sobre todo en cuanto al organismo estatal y a la determinada forma concreta en que lo social se manifiesta para cada grupo, en que interviene el convenio, por lo menos, implícito.

como en su propio fin y bien común. En lo más íntimo de lo social, la sociedad misma es ya el mismo bien común.

2) *El fundamento metafísico: la intersubjetividad y la trascendencia.* — Si ahora ahondamos más en este aspecto de la sociedad como fin del hombre en sí misma, y queremos tocar sus raíces metafísicas, creemos que éstas se hallan, sin duda, en lo que modernamente se ha llamado la *intersubjetividad* y que en nuestra filosofía in-sistencial designamos como *inter-in-sistencial*[13]. En efecto, al señalar, según hemos visto en la primera parte de esta obra, y de acuerdo con los análisis más recientes, la intersubjetividad como esencia misma, como una dimensión metafísica, ontológica, de la persona humana, en realidad se estaba señalando lo social como tal dimensión metafísica y ontológica. Es decir, que lo social no es una *consecuencia* de la esencia metafísica de la persona humana, sino que es su esencia metafísica misma[14].

[13] En *Más allá del existencialismo,* ps. 15 y sigs. Un excelente análisis metafísico-psicológico de la comunicación y de la "reciprocidad de las conciencias humanas" puede verse en M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne,* Aubier, Paris, 1957. En especial ps. 242-248.

[14] Tal vez llame la atención que utilicemos esta fórmula. Estrictamente hablando, según los escolásticos, la esencia metafísica sólo contiene el género y la diferencia. En el caso del hombre, "animal racional". Todos los demás predicados y sus realidades correspondientes se llaman *propio* o *accidente,* según que necesariamente acompañan al sujeto o no, de acuerdo con la división de los predicables. Asimismo, tanto el propio como el accidente, pueden ser físico si se distinguen realmente del sujeto o metafísicos si se identifican con él (cfr. F. Marxuach, *Compendium dialecticae criticae et ontologiae,* Dialectica, nº 21). También habría que tener presente la distinción entre la *esencia metafísica* y la *esencia física*: ésta se halla constituída por las partes esenciales realmente distintas, y aquélla por los predicados con que se define un ser y que son parte tan sólo distintas lógicamente. Según esto, *social,* de la misma manera que *libre, moral, risible,* no pertenece a la esencia metafísica del hombre, sino que son predicados propios, o accidentes metafísicos. Se consideran como atributos que acompañan a la esencia y que brotan necesariamente de ella. Si el hombre es racional, tiene que ser libre, social, moral, etc. Sin embargo, nos parece que pierde la auténtica realidad de lo social en el hombre el reducirla a un *propio* o a un *accidente.* Corre siempre el peligro de concebirla como algo accidental, como un atributo que

En efecto, el hombre necesita, como propia realización del yo, la amistad, el amor y la familia, sin lo cual siente en torno suyo un vacío, vacío de la nada, que devora al mismo yo, porque le quita todo su sentido y toda su razón de ser. Recordemos el ejemplo de la madre, que encuentra el sentido de su existencia en el hijo; o el esposo en la esposa, o el héroe en su gloria ante los hombres, o el santo en la caridad con los prójimos y en el amor y en la comunicación con Dios, que es el grado supremo de intersubjetividad. Està intersubjetividad, como metafísica social básica de la persona humana, es el punto de partida, el fundamento y la raíz de lo social extendido a toda la humanidad. Puesto que, por la intersubjetividad, se descubre el ser del yo, con estructuras metafísicas sociales.

Por la intersubjetividad, se descubre el ser del otro, como un *tú*; de la otra persona, como *otro yo*, también con estructuras metafísicas sociales.

Los dos, "nosotros", instalados en el mismo principio, participando de un mismo fundamento, que activamente trabaja con nosotros y con todos los hombres, descubrimos el *Tú absoluto*, y con él la unión de todos los yo humanos, del nosotros, de toda la sociedad humana, en el Tú absoluto [15].

---

no está suficientemente arraigado en la esencia del hombre. En realidad lo social y lo libre constituyen de tal manera la esencia del hombre que sin ellos no puede concebirse. Guardando la debida diferencia puede decirse que lo social está en el hombre en relación con su esencia metafísica, en la misma forma en que en Dios los atributos se encuentran contenidos unos en otros. Sólo con impropiedad se habla en Dios de la esencia metafísica restringida a un atributo, del cual surgen como consecuencias lógicas, *según nuestra manera de pensar*, todos los demás atributos que son también esenciales de Dios. Algo parecido sucede en el hombre. Por eso ciertos atributos como lo social, lo libre, lo moral constituyen sin duda ninguna la esencia misma del hombre. Podría definirse, por ejemplo, la esencia partiendo de la definición, aristotélica también, el hombre es *animal social*, y de aquí deduciríamos todos los demás atributos: moral, libre, intelectivo, etc. Lo menos que debe decirse es que lo social es una *estructura metafísica esencial al hombre*.

15 Es fácil comprobar que la filosofía existencial cristiana es la que

Éstos son los pasos por los cuales se va desarrollando la intersubjetividad, es decir, el elemento metafísico social del hombre, desde la comunicación con el tú humano inmediato a mí, el más *prójimo* a mí, hasta la comunicación con la familia, con la nación y con la humanidad.

No hace falta notar que la condición de este desarrollo gradual del hombre es su estructura de yo encarnado, que implica el natural complemento de la familia y de la sociedad política, y en fin, por encima de la sociedad política, la sociedad religiosa[10].

3) *El orden jurídico.* — Si ahora queremos extraer de esta estructura metafísica social del hombre sus proyecciones en el orden jurídico, la tarea nos resulta relativamente fácil. La intersubjetividad de los yo humanos, que llega a fundarse en el Tú absoluto, nos presenta a toda la comunidad humana, y en proporción a todas las comunidades menores en que nos hallamos insertados (religiosa, nacional, profesional...), como conjuntamente, intersubjetivamente, *siendo en el Ser*, solidarios en un mismo principio absoluto, en una misma familia, en una misma participación del Absoluto, en un mismo plan y en un mismo fin. De aquí nace el *derecho fundamental* que vincula a todos los hombres.

Este derecho fundamental, que es *nuestra estructura metafísica social en cuanto regula nuestras mutuas obliga-*

---

mejor pone de relieve el fundamento de lo social en el hombre, por sus análisis de la intersubjetividad.

[10] El dogma católico ha elevado al grado sumo lo social en la persona humana, indicio claro de que el mismo nivel le corresponde, proporcionalmente, en el orden natural. En el dogma del Cuerpo Místico de Cristo se halla la mayor y más sublime expresión social de todas las creaturas; y todos los hombres están llamados a esta participación. Véase la encíclica de S. S. Pío XII, "Mystici Corporis Christi".

Para una ulterior profundización de las relaciones entre el "yo", el "tú" y el "nosotros", véase nuestra obra *Más allá del existencialismo*, cap. 4, "In-sistencia y prójimo".

ciones, se funda en el "encontrarnos comprometidos" (obligados), en un plan común (intersubjetivo), de una manera absoluta.

Con prioridad a nuestra aceptación estamos comprometidos *yo y tú y nosotros*; a ser y colaborar.

Puedo renunciar libremente al plan (absoluto) de mi yo, para ser fuera del ser, es decir, nada.

En mi *compromiso* (obligación) ineludible a ser en el Ser, a cumplir mi plan y a colaborar al plan universal, está *mi derecho*, radical ante los demás, disyuntiva y colectivamente considerados.

En el *compromiso de los demás* (disyuntiva y colectivamente considerados) a ser en el Ser, o cumplir su plan, está *mi deber* radical, la raíz metafísica de este deber.

Es evidente que a la misma consideración a que hemos llegado por este análisis del hecho de la intersubjetividad, en la cual hemos descubierto la estructura social y jurídica del hombre, se puede llegar por la vía abstracta: se prueba que el hombre es ser contingente (dependiente de Dios); con naturaleza espiritual, libre (ser moral); tendiente a un fin solidario con las otras personas (sociedad-derecho), etc., etc.

4) *Conclusiones.* — Pero el camino del análisis de la experiencia de la intersubjetividad nos da la raíz y la esencia misma de la sociedad y del derecho en su última realidad fundamental, por cuanto nos da a la vez su estructura metafísica y su conexión con el Absoluto, y todo ello en una experiencia inmediata, y tan necesaria, que ninguna persona humana puede eludirla [17].

[17] Con acierto resume los motivos o fundamentos de lo social en el hombre uno de los mayores teólogos escolásticos: "Homo enim natura sua propensus est ad civilem societatem, eaque ad convenientem huius vitae conservationem maxime indiget, ut recte Aristoteles docuit 1. Politicorum, cap. 1 et 2. Quod etiam a Deo esse sic ordinatum ad conciliandam inter homines concordiam et caritatem longo discursu expendit Chrysostomus, homilia 34 in 1 ad Corinth" (F. Suárez, *Defensio Fidei*, lib. III, cap. 1, nº 3). Donde

Nos explica mejor la experiencia del necesario existir en un orden social y jurídico, que todas las teorías deben comenzar por reconocer, como un dato inmediato irrecusable; y nos lo explica como estructura metafísica de la persona humana, la cual se encuentra ya siendo o se experimenta ya siendo social y jurídica, y no sólo se descubre tal por deducción y raciocinio. De esta manera puede elevarse, frente a todas las "teorías" y antes que todas las teorías, esta que podemos llamar *experiencia metafísica de lo social y de lo jurídico en el hombre,* anterior a la libre voluntad humana y como realidad inmediata experimental. Asimismo, puede con facilidad controlarse, desde este punto de apoyo existencial, el valor de las diversas tendencias o escuelas sociales y jurídicas. Ni el puro voluntarismo ni el puro intelectualismo, ni el puro idealismo ni el puro materialismo pueden subsistir ante esta experiencia metafísica de la intersubjetividad. Sólo haciendo abstracción de tal experiencia, sólo cuando uno cierra los ojos a la experiencia de la presencia del amigo con quien conversa, puede concebir una teoría según la cual mi amigo es fruto de mi creación voluntaria, o de mi subjetiva proyección idealista o materialista.

El *realismo* y la *trascendencia del orden social y del orden jurídico,* aparecen, en cambio, con claridad en esta experiencia metafísica social y jurídica que señalamos. Lo social y lo jurídico *lo recibimos* como un plan, un proyecto, que "no depende de nosotros" ni en su delineación ni en su obligatoriedad, con lo que se excluye todo idealismo subjetivista, y todo inmanentismo absoluto del orden jurídico

---

es de notar que se señalan tres fundamentos de lo social: el instinto o la tendencia (natura sua propensus); la indigencia (maxime indiget); y finalmente también la conciliación de la concordia y el amor (ad concordiam et caritatem).

y todo formalismo que suprime los contenidos objetivos del derecho [18].

Si ahora consideramos la función que a la *autoridad política* corresponde, es fácil señalar así su esencia como sus fines y sus limitaciones. La autoridad (y por autoridad se entiende todo el organismo estatal, a veces considerado como el Estado) surge necesariamente del seno de la sociedad humana, pues dada la actual condición de los hombres, como personas contingentes y encarnadas, está siempre en peligro el orden social y jurídico. De aquí que es un verdadero atributo de la sociedad que debe regirse por la esencia misma de la sociedad y por el carácter propio de tal atributo. Indiquemos esquemáticamente la finalidad del Estado y sus relaciones con la sociedad y con los individuos de ella:

a) La autoridad surge de la necesidad misma de un principio director del orden, a fin de que la sociedad pueda cumplir el plan, o, mejor dicho, de que en la sociedad pueda cumplirse el plan universal de todos los hombres, creando y conservando las condiciones y el clima necesarios para que cada persona humana pueda cumplir dentro del plan universal su propio plan individual. Es por lo tanto la sociedad un verdadero *medio,* cuyo fin es facilitar y asegurar el cumplimiento de la esencia de la persona humana [19].

[18] El recurso de Kant al imperativo categórico en moral y derecho, tiene, con toda probabilidad, su explicación en la percepción de esta necesaria experiencia existencial, en virtud de la cual nos encontramos dentro de un orden moral y jurídico natural *ineludible.* Señalaba, por lo tanto, Kant una profunda realidad. Su defecto consistió en no querer admitir una demostración racional del deber ser, ni haber señalado explícitamente los elementos implicados en esa misma experiencia que le hubiesen dado el fundamento del deber ser y su relación con Dios. Aunque implícitamente y de hecho parece Kant fundar la moralidad en estos análisis, según indicamos antes.

[19] Tratándose de la autoridad política la prueba fundamental ha sido también la de su *necesidad* para mantener el orden en la sociedad. Si respecto de la sociedad, en cuanto tal, hemos dicho que no puede ser considerada como un simple medio, sino que tiene el carácter de fin, respecto de la autoridad debe admitirse que es un puro medio. Es decir, puesto que su

b) La autoridad, en consecuencia, puesto que no es un fin en sí misma (y, tratándose de la autoridad humana, mucho menos podría ser un *fin absoluto*), debe respetar el plan de la sociedad y de las personas, que es trascendente a la autoridad misma. Este plan lo encuentra ya la autoridad cuando surge, y surge, por cierto, como un medio para que ese plan pueda cumplirse. No es posible, por lo tanto, un absolutismo del Estado, dada su naturaleza de medio destinado al cumplimiento de un plan que encuentra ya hecho, con carácter absoluto, anterior al Estado u organismo estatal.

c) Por lo mismo, la autoridad política debe ejercerse conforme a la jerarquía de valores que ya encuentra en la persona humana; valores que a su vez la persona humana encuentra también como proyecto que ella debe realizar. Son éstos, a la vez, trascendentes a la persona humana y a la sociedad. Mucho más lo serán respecto del organismo del Estado[20].

d) En consecuencia la autoridad, y su esfera legítima

---

finalidad es el orden indispensable en la sociedad, en tanto debe actuar en cuanto se requiera para tal fin. Tiene, pues, el verdadero carácter de *medio*. He aquí un resumen de la clásica prueba del fundamento de la autoridad: "Non potest autem communitas hominum sine justitia et pace conservari; neque justitia et pax sine gubernatore, qui potestate praecipiendi et coercendi habeat, servari possunt; ergo in humana civitate necessarius est princeps politicus, qui illam in officio contineat" (F. Suárez, *Defensio Fidei*, lib. III, cap. 1, nº 3).

[20] Este orden y proyecto trascendente en que el hombre se halla instalado, con anterioridad a su propia voluntad y, por supuesto, con anterioridad a la voluntad de la autoridad civil, fue ya designado por San Agustín como la "lex aeterna" por la cual Dios rige todo el universo: "Ratio et voluntas divina ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans" (*Contra Faustum*, lib. 22, c. 27). Este orden abarca todo el universo, pero de una manera especial y con toda propiedad tiene el carácter de *ley* cuando se refiere a las creaturas racionales, como explica Suárez: "Nam subordinatio et subiectio irrationalium rerum ad Deum late et metaphorice dicitur obaedientia, quia potius est necessitas quaedam naturalis; lex autem aeterna, quatenus per illam moraliter et politice rationalia gubernantur, habet propriam rationem legis, et illi respondet propria obaedientia" (*De legibus*, lib. II, c. 2, nº 10).

de acción, se extiende hasta donde sea necesaria o conveniente su actuación para que se conserven las condiciones del cumplimiento del plan o del proyecto en el cual se encuentran la persona humana y la sociedad de una manera absoluta.

e) Y termina donde ya su actuación no es necesaria ni conveniente para obtener tal finalidad. Mucho más le estará vedada a la autoridad toda intervención que sea *contraria* al plan trascendente en el cual se hallan comprometidas ya, por su esencia, cada persona humana y la sociedad en cuanto tal.

De esta manera la persona humana aparece dentro de la sociedad en su propia estructura metafísica, y sólo en la sociedad se realiza en toda su perfección. Existe una armonía plena entre lo social y lo individual en la persona humana:

a) Ésta queda, por una parte, profundamente sumergida en la sociedad, e instalada dentro de un orden jurídico del cual no puede evadirse.

b) Por otra parte, conserva su propio valor, y aun su círculo de autonomía frente a la sociedad, en cuanto ésta intentase sobrepasar o desviarse del fin último propio e impedir al individuo la realización de su propio plan trascendente.

c) Mucho más se acentúa el círculo de autonomía de la persona humana frente al Estado, ya que éste es en realidad un puro medio para que la persona pueda realizar su finalidad social.

d) En la sociedad la persona no se halla en una tensión de oposición, sino al revés en ella encuentra su plenitud, y gracias a la coincidencia de los planes últimos de la persona y de la sociedad, aquélla puede realizar su total perfección sin desmedro de su auténtica libertad. La verdadera tensión de oposición surge cuando la sociedad o

el individuo pretenden desviarse de su proyecto trascendente [21].

e) Es posible, por lo tanto, un orden social jurídico lleno de armonía, en el cual todas las personas humanas se encuentren y reconozcan solidarias de un fin común, de su proyecto común, proyecto que converge a la perfección y desarrollo individual (proyecto individual) de cada persona humana.

Éste es el orden social y jurídico que brota de una metafísica de la persona humana, tal como lo hemos descrito, conforme a un análisis existencial revelador de la intersubjetividad y la trascendencia.

3. *Proyecciones sociales y jurídicas del existencialismo ateo.*

Consideremos ahora qué orden social y jurídico sería posible partiendo de una metafísica que niega la intersubjetividad y la trascendencia, tal como lo hacen los existencialistas ateos. Sartre ha prometido escribir una moral, que está todavía por aparecer. Pero es fácil predecir el tipo de moral y el tipo de sociología y de derecho en que desemboca una metafísica cerrada e irracionalista, metafísica de la soledad y del absurdo, metafísica del fracaso y de la náusea.

[21] Siempre existe tal peligro por la libertad y las pasiones humanas. El plan divino obliga en sentido moral, pero no ata o determina físicamente. Dios respeta la libertad física de los individuos y de los gobernantes, pero la alteración de aquel orden divino perjudicará en último término a los mismos trasgresores. San Agustín ha expresado repetidas veces en frases geniales este misterio de la libertad del hombre que se torna contra él mismo cuando abusa de ella: "Quantum ad ipsos (peccatores) attinet, quod Deus noluit fecerunt; quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere potuerunt, hoc quippe ipso quod contra voluntatem Dei fecerunt, de ipsis facta est voluntas eius" (*Enchiridium*, c. 100). "Quo it aut quo fugit qui te dimittit, nisi a te placido ad te iratum? Nam ubi non invenit legem tuam in poena sua?" (*Confess.*, lib. 4, c. 9).

a) *Subjetividad e inmanencia.* — En primer lugar, sobre la base de una *subjetividad e inmanencia total* no puede haber lugar para lo social y jurídico en la persona humana [22]. El *fundamento* de la sociedad y del derecho queda totalmente ignorado. En la soledad total en que se siente el existencialismo ateo, no existe posibilidad de comunicación verdadera con las otras personas humanas. No hay lazos íntimos. No hay un *tú* ni un *nosotros*, ni un *Tú* fundante absoluto de nuestra contingencia. ¿Qué sociedad puede existir? Tan sólo vínculos externos, que no pueden llenar nuestra estructura metafísica social. Ni intimidad, ni confianza, ni sentimiento de comunión en *un* mismo ser, que tanto llena nuestra estructura social, manifestación esencial de la persona humana. Sólo pueden existir lazos de utilitarismo, compromiso y oportunismo. Un cálculo de probabilidades de mis intereses individuales, una transacción con un enemigo. Tal vez pueda encuadrarse en este marco al hombre extra-social Rousseau, y pueda surgir una sociedad fundada en un contrato social. Pero en tal caso la sociedad no tiene la profunda intimidad humana con que aparece en nuestra vivencia existencial. No gozará de mayor profundidad ontológica que una sociedad comercial,

[22] Esta actitud implica un vuelco absoluto hacia el individualismo extremo, el cual es, a la vez, la negación de lo moral y de lo social en el hombre. Pero, este individualismo extremo lleva fácilmente al socialismo extremo, acabando con el individuo. No es raro que el hombre, siempre necesitado de un ideal, cuando se ve privado del verdadero ideal trascendente busque un sucedáneo en el ideal social cayendo en una moral social y en un sociologismo absoluto. Con razón se ha observado lo extendido de este ideal estatista: "Otra forma del ideal real lo ofrece la ética sociológica para la que el individuo debe sacrificarse al grupo en cuanto entidad superior. Verdaderamente este ideal es y ha sido extendidísimo, pues el examen de todos los tiempos y lugares nos señala la continua abnegación de la propia vitalidad en aras de una existencia colectiva, ya sea en la forma de patria, familia, clan, iglesia, sociedad secreta, etc. La inclinación del impulso moral a sociologizarse se nutre precisamente de la médula misma de la racionalidad sustancial" (Antonio Perpiñá Rodríguez, *Teoría de la realidad social*, t. I, Instituto "Balmes" de Sociología, Madrid, 1949).

donde los intereses de los individuos son el fin primario. Es evidente que no es ésta la sociedad que puede satisfacer las íntimas exigencias humanas. Es una sociedad en la cual no se suprime la interior soledad de la persona humana, y mientras dicha soledad subsista no existe, propiamente hablando, la sociedad. En la pura exterioridad nunca se puede satisfacer o cumplir nuestra íntima estructura metafísica de persona humana [23].

b) *Irracionalismo*. — Pero otra característica del existencialismo ateo está destruyendo también la sociedad: es el irracionalismo.

¿Es posible el plano trascendente común que da sentido a la sociedad en una concepción irracionalista de la persona humana? Si se afirma que la existencia precede a la esencia, y que la persona humana no tiene un plan incluído en su esencia [24] y de cuya realización depende el cumplimiento de su perfección, no es posible encontrar un punto de unión, una relación ontológica, un puente ontológico, por el cual se unan social y jurídicamente las personas humanas. Es imposible una solidaridad consecuente. Es imposible imponer normas válidas, y sólo la coacción externa sería el vínculo social posible entre las diversas existencias humanas. La sociedad queda convertida, no sólo en un conjunto de personas aisladas y solitarias, sino en una desordenada algarabía de intereses encontrados, sin una posibilidad de establecer normas comunes que puedan conciliarlos. El hombre resulta un lobo para otro hombre. Y adquiere todo su sentido la frase de Sartre "El infierno

[23] En sus primeras obras y en especial en *El Ser y la Nada*, Sartre acentuó hasta el extremo la subjetividad. Ante las críticas ha retrocedido de su primera radical afirmación y nos presenta su existencialismo como doctrina de "intersubjetividad" en *L'existentialisme est un humanisme* (ps. 65-67). Pero ésta resulta incompatible con sus principios básicos y sólo se manifiesta muy superficialmente en sus obras.

[24] J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, ps. 21-23.

son los demás"[25] Para cada uno los demás; para el individuo la sociedad es el infierno.

Por lógica, la única concepción posible es *la anarquía, el individualismo egoísta* y *el dominio del más fuerte.* Lo único que se impone en tal sociedad es la fuerza bruta, sin posibilidad de control alguno[26].

c) *Fracaso.* — En fin, y como una consecuencia inevitable del existencialismo ateo, la persona humana resulta para éste un fracaso definitivo. Condenada a una actividad incoercible, a la acción y al movimiento, prevé la persona dentro del existencialismo ateo que nunca va a llegar a la posesión, al descanso. Todas sus aspiraciones serán en definitiva un fracaso[27], y, por lo tanto, no hay lugar a hablar de la realización de un plan individual, ni mucho menos de la existencia de un plan social.

Ahora bien, no es posible concebir, dentro de este panorama, la posibilidad de un estímulo para la acción[28]. No puede haber ni ideales, ni esperanza, ni esfuerzo común, ni sacrificio, ni amor a la patria y a la sociedad, donde se sabe que todo es inútil, que todos estamos *de sobra* en este mundo, que es imposible la satisfacción de encontrar un sentido a nuestra vida, a nuestra acción, a nuestros sacrificios por el bien individual y por el bien social. Obramos así, trabajamos, nos agitamos como autómatas, por

[25] J.-P. Sartre, *A puerta cerrada*, en *Teatro*, Ed. Losada, 1950, p. 129.

[26] La conclusión ya la sacó, aun teóricamente, Thomas Hobbes en su *Leviatán*.

[27] El tema del fracaso predomina en *La náusea*, en *El Ser y la Nada* y en no pocos de los dramas de Sartre. También Simone de Beauvoir concluye con este tema su estudio sobre la moral de la ambigüedad. *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Paris, 1947, p. 219.

[28] Ésta es la dificultad básica que el comunismo ha presentado contra Sartre. Su doctrina del fracaso es la negación de la acción y lleva al quietismo. Sartre se esfuerza en responder a este argumento en la conferencia citada *L'existentialisme est un humanisme*, ps. 51-55; pero no es posible ocultar la contradicción entre sus principios y la débil defensa que opone a la acusación de quietismo.

una necesidad interna irracional, pero nada más. ¿Qué orden social y jurídico estable puede crearse donde se suprime todo estímulo para la cooperación?

Lógicamente, sólo es posible otra vez la *anarquía del individualismo egoísta.* Donde no es posible ni un fin individual ni un fin social, la única lógica es la satisfacción inmediata y desenfrenada de todos nuestros deseos actuales, sin consideración a un bien común ni a un plan último. La pura facticidad del presente será la única norma de la persona humana. Por eso lleva a la anarquía, al individualismo egoísta, y si pudiera ponerse en práctica, conduciría a la destrucción de la sociedad, o a un totalitarismo, ejercido por la fuerza bruta del individuo o del grupo de individuos más poderosos. De hecho, tal concepción desembocaría, y ha desembocado normalmente, hacia cualquier mito absolutista o totalitario donde el individuo queda del todo anulado. Recordemos los recientes totalitarismos que han sido una dolorosa lección. Los existencialistas ateos que proclaman, sin embargo, el supremo valor del individuo humano[29] podrían aprender una buena lección en la experiencia de una sociedad encarcelada por el totalitarismo. El individuo pierde el orden trascendente, queda sin de-

[29] Simone de Beauvoir sostiene, por ejemplo, dentro del espíritu existencialista el valor y la supremacía del individuo. "Une telle morale est-elle ou non un individualisme? Oui, si l'on entend par là qu'elle accorde à l'individu une valeur absolue et qu'elle ne reconnait qu'à lui seul le pouvoir de fonder son existence. Elle est individualisme au sens où les sagesses antiques, la morale chrétienne du salut, l'idéal de la vertu kantienne méritent aussi ce nom; elle s'oppose aux doctrines totalitaires qui dressent par delà l'homme le mirage de l'Humanité. Mais elle n'est pas un solipsisme, puisque l'individu ne se definit que par sa relation au monde et aux autres individus, il n'existe qu'en se transcendant et sa liberté ne peut s'accomplir qu'à travers la liberté d'autrui. Il justifie son existence par un mouvement qui, comme elle, jaillit du coeur de lui-même, mais qui aboutit hors de lui". Como puede apreciarse, también aquí se quiere llegar a la intersubjetividad. Sin embargo, como la autora se apoya en los mismos principios de Sartre pone en peligro tanto la intersubjetividad como al individuo mismo. *Pour une morale de l'ambigüité*, Gallimard, París, 1947, p. 218.

fensas ante los demás individuos y el Estado. ¿Qué normas pueden limitar la omnipotencia de la fuerza bruta cuando ésta se erige en el Estado? Es la muerte de la persona humana, del individuo, que el hombre moderno tanto anhela salvar.

Pasemos ahora a estudiar con mayor detención el problema de las relaciones entre el individuo y la sociedad. Problema de extraordinaria importancia, aun cuando sea una consecuencia o aplicación de los principios establecidos al estudiar el fundamento metafísico último de lo social y jurídico en la persona humana [30].

[30] Mantenemos en esta sección los mismos puntos de vista sostenidos en la primera edición con las ligeras correcciones indicadas en la nota 7 de p. 287.

B) RELACIONES ENTRE EL INDIVIDUO Y LA SOCIEDAD

Para aclarar bien el estado de la cuestión, debemos entender por sociedad no sólo *la colectividad*, formada por el conjunto de personas humanas que integran la nación, sino también *el organismo director*, que en general se denomina *Estado*, ya que éste no es sino el representante de los derechos de la colectividad.

1. *Solución fundada en la oposición individuo-persona.*

Es, ante todo, en el orden social, donde se pretende hacer las más importantes explicaciones de la teoría que opone en el hombre el individuo a la persona. Por eso debemos referirnos nuevamente a ella.

Según esta concepción, la distinción en todo ciudadano entre individuo y persona viene a ser la clave de todos los grandes problemas sociales [1].

[1] Quien con mayor eficacia señaló la falta de fundamento metafísico de dicha oposición ha sido el R. P. Pedro Descoqs, S. J., en un estudio crítico, *Individu et personne*, "Archives de Philosophie", vol. XIV, cahier II, ps. 1-58. En este trabajo examinó el P. Descoqs con la amplitud y profundidad que le es característica, las nuevas teorías sobre el problema que nos ocupa, tanto de autores escolásticos como no escolásticos: M. D. Rougemont (*Politique de la persónne*), M. D. Mounier (*Révolution personnaliste et communautaire* y *Manifeste pour le personnalisme*), M. S. Gillet y Garrigou-Lagrange y Maritain, Vialatoux, Henry Simon, Lemarié; y finalmente examinó los traba-

Vamos a estudiar dos aspectos de ella.

1) *Fundamento de la igualdad y desigualdad social.* — "La igualdad humana de los ciudadanos les viene de su naturaleza espiritual, razonable y libre, de donde brota en cada uno de ellos la persona humana, y de la unidad del fin (natural o sobrenatural, poco importa aquí) que les corresponde, y se impone así a la actividad de todos los hombres.

"Su desigualdad individual, al contrario, les surge de esta misma naturaleza humana en lo que ella tiene de material y determinado, como también de la diversidad de sus condiciones sociales"[2].

Con justeza responde el P. Descoqs en las siguientes observaciones: "Nosotros tenemos cierta dificultad en comprender esta oposición. La igualdad de que aquí se trata no es más personal que individual, es simplemente específica y de naturaleza, y vale sólo por respeto al fin de la misma; y las desigualdades reales son tan personales como individuales. En realidad, la distinción que aquí se quiere establecer nos parece de nuevo arbitraria y destituída de fundamento, inspirada por una confusión implícita con otra distinción, por lo menos muy fundada, entre la naturaleza específica y la individual razonable o la personalidad, que en el presente caso no tiene objeto"[3].

La igualdad de los individuos o personas se funda sin duda en la igualdad de la naturaleza y de fin a que están destinados[4]. Pero las desigualdades son tan individuales

---

jos que más interesan al respecto de la colección de estudios de la semana social de Clermont-Ferrand de 1937, sobre *La personne humaine*.

En el *cahier* siguiente volvió otra vez sobre el tema con un extenso artículo de crítica: "Métaphysique".

2 M. S. Gillet, O. P., obra citada.

3 "Archives de Philosophie", l. c., p. 23.

4 León XIII, encíclica *Humanum genus*: "Pares inter se homines esse universos nemo dubitat, si genus et natura communis, si finis ultimus unicuique ad assequendum propositus, si ea quae inde sponte fluunt iura et officia spectentur". A. S. S., 16, 427.

como personales, tanto radican en lo material como en lo espiritual del hombre. Como dice León XIII, la desigualdad se funda en "la diversidad de ingenios, en la diferencia que existe entre uno y otro hombre, en las fuerzas del *alma* o del *cuerpo*"[5].

2) *El individuo para la sociedad, la sociedad para la persona.* — Éste es uno de los motivos más invocados al exponer la distinción, o mejor, oposición, entre el individuo y la persona. La jerarquía de los términos del problema suele establecerse en esta forma, cuando se considera al hombre como miembro de la sociedad:

Individuo - sociedad - persona.

es decir: "el individuo es para la sociedad, y la sociedad es para la persona".

Las relaciones entre el individuo y la sociedad suelen fundarse en la consideración de que el individuo es parte de la sociedad; y como la *parte* está subordinada al *todo*, así el individuo está subordinado a la sociedad. Si suponemos además que al individuo pertenece lo material y lo temporal en el hombre, estos bienes, propios del individuo, están subordinados al bien del todo (la sociedad) pues ésta, como tal, es superior a aquél. Por otra parte, si se identifican con *la persona* los intereses espirituales y eternos, es natural que a ella, a *la persona*, se hayan de subordinar los intereses materiales, temporales, de los que se ocupa la sociedad[6].

Hemos dado un esquema, lo más exacto posible de la aplicación que suele hacerse a los problemas sociales, en el aspecto de las relaciones entre el individuo y la sociedad, de la distinción individuo-persona.

Ya aparece a primera vista un tanto forzada esta clasi-

[5] "Alius ab alio distat vel animi vel corporis viribus" (ibíd.).
[6] Pueden verse estas ideas desarrolladas por Maritain, *Para una filosofía de la persona*, Bs. As., 1937, ps. 174 y sigs.

ficación de individuo-sociedad-persona. La persona... ¿no es también un *individuo*...?

Aquí se trata de *sociedad humana,* de *individuos humanos* en cuanto tales; pero el individuo humano en cuanto *tal,* ¿no es, por cierto, la *persona humana*? Más adelante volveremos sobre este asunto.

También aparece, a primera vista, que el principio de la subordinación de los intereses de la sociedad a los de la persona por ser éstos eternos y espirituales, no es aceptable en toda su generalidad, si se pretende, como sería lógico, que a todo bien espiritual o eterno hay que sacrificar todo bien temporal o material; esta subordinación sólo es indispensable cuando entra en juego el *bien espiritual absoluto* o *último* de la *persona humana.* En los demás casos será necesario considerar las circunstancias, ya que, como dicen los moralistas, se puede, y en algunos casos se debe, renunciar a un bien espiritual no necesario, por algún bien material del prójimo, y mucho más de la sociedad. Aquí falla por completo el principio de que el individuo y la sociedad son para la persona, si se quiere oponer el individuo como único representante de los intereses temporales a la persona como representante exclusivo de los intereses eternos.

Pero veamos más en particular las deficiencias de la oposición individuo-persona y de sus aplicaciones sociales.

Ya hemos visto antes que la oposición entre individuo-persona y la subordinación de aquél a ésta, no están de acuerdo con la genuina concepción metafísica del individuo y la persona. Individualidad y personalidad pueden distinguirse como dos aspectos objetivos de una misma realidad, pero nunca *oponerse*; más aún, la distinción de aspectos no es completa, porque la personalidad incluye en su mismo concepto la noción de individualidad.

Ahora bien: ¿cómo se puede trasladar a la sociología una oposición sin fundamento metafísico? Necesariamen-

te han de brotar las oscuridades y equívocos en la teoría, y los inconvenientes en la práctica.

3) *¿Individuo-social?* — Al considerar la persona como supra-social en el hombre, resulta que éste es un ser social, *en cuanto es individuo*. Así queda la sociabilidad reservada al individuo.

Esta concepción es opuesta a la noción de individuo admitida en general, y se presta por ello a equívocos. Lo corriente, en filósofos y sociólogos, es distinguir en el hombre lo *individual* por contraposición a lo *social*.

Abramos algún manual autorizado de ética, v. gr., la *Philosophia moralis* de Cathrein, y veremos que su segunda parte la divide en "Ethica specialis *individualis*" y "Ethica specialis *socialis*", clasificando lo individual y lo social en dos órdenes diversos.

Otro ejemplo que demuestra la generalidad de esta distinción entre lo individual y social, y que el hombre precisamente en cuanto individuo no es considerado como social, es la encíclica *Divini Redemptoris*, donde el Papa Pío XI (inmortal por sus encíclicas como León XIII), tan admirablemente defiende los derechos eternos de la persona humana sin oponerla al individuo:

"El hombre, lo mismo como individuo que como miembro de la sociedad, necesita de un freno"[7]. Donde el individuo equivale al hombre en cuanto no es una parte de la sociedad.

"En la sociedad hallan su desenvolvimiento todas las cualidades *individuales* y *sociales*, insertas en la naturaleza humana"[8]. La oposición es también clara. Pero es más

[7] Versión oficial, Imprenta Poliglota Vaticana, 1937, nº 21.

[8] Ibíd., nº 29. La misma contraposición se encuentra frecuentemente en las encíclicas de Pío XII y Juan XXIII. Así en la *Mater et Magistra* dice éste que "el mundo económico es creación de la iniciativa personal de los ciudadanos, ya en su actividad *individual*, ya en el seno de las diversas *asociaciones*...", nº 9. Ediciones CIAS, Bs. As., 1963, p. 29.

curioso que la misma encíclica habla, con mucha precisión, de derechos *individuales* como equivalentes de *personales*, en oposición a *sociales*: la doctrina propuesta en la encíclica, "concilia la dignidad del *individuo* con la del *Estado* y la *personalidad humana* en el súbdito con la representación divina en el superior"[9].

De donde nace una nueva conclusión, con la que no parece estar de acuerdo la idea de que el hombre forma parte de la sociedad *en cuanto* individuo, y no precisamente en cuanto persona.

Vemos en el texto pontificio citado, que también la *personalidad humana* en el súbdito, está sujeta a la autoridad superior que ostenta la *representación divina*. No es, pues, exacto que el hombre en *cuanto persona*, sea en todo superior a la sociedad, sea del todo *supra-social*. Sino que es en parte supra-social y en parte social: es superior a la sociedad en todo *lo necesario* a la consecución de su *último fin*, de aquí provienen sus más sagrados derechos; pero en lo demás es simplemente social y puede en ello haber por parte de la sociedad exigencias justas a que debe subordinarse la persona humana.

Con acierto hace notar el P. Eduardo M. Lustosa, este aspecto por el que también el hombre como persona forma parte de la sociedad y está sujeto a ella: "En otro plano, sin embargo, cuando consideramos al Estado más como conjunto de personas que como organismo director, tenemos una diferencia cuantitativa: el bien de *las personas* es mayor que el bien privado de *una persona*"[10].

4) *No resuelve el problema.* — Pero además la oposición entre individuo y persona, aunque en apariencia ofrece una solución fácil del problema de las relaciones

[9] Ibíd., nº 34.

[10] E. M. Lustosa, S. J., *Concepto cristiano del Estado*, "Fascículos de la Biblioteca", nº 3, julio-diciembre 1938, p. 155.

entre el individuo y el Estado, en realidad deja el problema sin solución.

Supongamos como cierto que al individuo pertenece lo temporal y a la persona lo eterno; que el individuo debe subordinar sus intereses a los de la sociedad, porque la parte debe subordinarse al todo, y que, en cambio, la sociedad debe subordinar sus intereses a los de la persona, porque los intereses de la sociedad civil son *temporales* y los de la persona *eternos*.

Pero, ¿cómo al querer aplicar estos principios, podremos distinguir en el hombre aquellas actividades que se refieren sólo al tiempo, y aquellas que se refieren a la eternidad? ¿Se refieren al *tiempo* las actividades vegetativas y animales y a la eternidad las espirituales?

Claro está que este criterio no es admisible: el Estado entonces sólo tendría cuidado de la alimentación, higiene, y buen desarrollo orgánico de los ciudadanos, y éstos, en todas sus actividades espirituales, podrían exigir del Estado la subordinación a sus intereses particulares, personales. Ya vemos que esto es imposible: la sociedad sería un caos.

Y si también parte de las actividades de orden espiritual se refiere *al tiempo*, a la ciudad temporal, ¿cómo las distinguiríamos de las que se refieren al orden de *lo eterno*? ¿Serán éstas las que tienen por objeto inmediato a Dios, y las otras las que se refieren a otros órdenes de la vida humana? La conclusión sería entonces que en lo religioso la sociedad está subordinada a los intereses del individuo, pero en los demás órdenes, el individuo está subordinado a los intereses de la sociedad. No desearía más el Estado más totalitario. "Métase la religión en el templo, diría, y dejen al Estado señor de todas las demás actividades humanas". Tampoco este criterio es posible. Además, ¿con qué título se dicen propios del *individuo* los intereses *temporales*, y de la persona los *eternos*? ¿No hay intereses temporales, sumamente "*personales*", propios de la dignidad de la persona humana?

El diputado que propicia en el parlamento los intereses económicos de la Nación, ¿no está obrando en conformidad con lo que exige la dignidad de la persona humana? *Temporal* es la *sociedad* familiar, y nadie dirá que sus intereses no sean muy propios de la persona humana.

5) *Sujeto de obligaciones y derechos.* — Hay también un grave inconveniente en las aplicaciones sociales de la oposición individuo-persona: la de alterar la noción clásica en derecho de *sujeto jurídico.* Esta noción, tan basada en los fundamentos metafísicos del derecho, como en el sentido común, sólo reconoce como sujeto de obligaciones y derechos a la persona, porque es un ser racional, porque ella sola es responsable de sus actos: la persona y sólo ella es el sujeto capaz de obligaciones y derechos.

Ahora bien, si contraponemos en el hombre, la persona y el individuo, sólo el hombre, en cuanto persona, puede concebirse como sujeto de obligaciones y derechos, porque entonces se le considera como ser racional. Y entonces el individuo queda frente a la sociedad, sin poder fundamentar ningún derecho y obligación, como *una cosa* de la que la sociedad puede disponer con libertad absoluta: es la consecuencia totalitaria de esta teoría.

Y es consecuencia muy lógica, porque el hombre, según dicha teoría, es miembro de la sociedad en *cuanto individuo*: ya que, sin duda, se le considera miembro de la sociedad, parte de ella, en cuanto es *fragmento individual* de la especie.

Pero a veces se habla de los derechos del hombre, como individuo, *derechos* que están simplemente sujetos a los de la sociedad. Casi podría decirse, según esta oposición, que el individuo sólo tiene obligaciones para con la sociedad. Nos parece un contrasentido, metafísica y jurídicamente, hablar de derechos y obligaciones en un individuo a quien no se le considera como *persona*. En efecto, el individuo, no considerado *como persona*, no es considerado

como racional, y por lo tanto no puede ser considerado como sujeto de obligaciones ni derechos, no puede fundamentar ninguna relación de orden moral, como son las de todo miembro de la sociedad humana como tal.

En una palabra, al oponer en el hombre el individuo y la persona, o se le considera como individuo *racional* o no: si se le considera como individuo racional se le considera también como persona, y la oposición pretendida se anula; y si no se lo considera como individuo *racional*, no se le puede considerar en cuanto tal, como sujeto de deberes y derechos, y por lo tanto no se puede tratar de sus relaciones con el Estado o sociedad.

6) *Confusiones.* — Hemos subrayado algunos de los inconvenientes que a nuestro parecer implicaría el querer oponer en el hombre la individualidad a la personalidad. El P. Descoqs[11] ha señalado como fundamento de este malentendido, la confusión de individualidad con *individualismo*, que son cosas muy diversas: el individualismo tiene un sentido peyorativo y se refiere a lo malo y exagerado en el hombre como individuo; sociológicamente se refiere a la doctrina liberal que otorga al individuo una independencia *excesiva* respecto de la sociedad. Individualidad, en cambio, se refiere a aquello que distingue a un ser de todos los demás, tanto lo bueno como lo malo del individuo. Es evidente que referir a la individualidad sólo los rasgos peyorativos del individuo carece de fundamento metafísico, y aunque en algunos casos parezca echar luz sobre algunos hechos psicológicos o sociales, cuando se examina a fondo el problema, aparecen en esa confusión de individuo e individualismo consecuencias que, lejos de aclarar las cuestiones sociales, las complican. Tan inexacto y peligroso es confundir individualidad con individualismo, como lo sería, por ejemplo, confundir personalidad con

11 Artículo citado. V. *supra*, nota 1 de p. 409.

personalismo, entendiendo por personalismo la exageración de las propiedades y de los derechos de la persona.

En fin, una nueva observación: puédese, si se quiere, en el orden ético hablar de la personalidad en el sentido de lo más digno y noble en el hombre; pero entonces no es precisamente a la individualidad a lo que se opone, sino a la "generalidad", al anonimato, a la esencia, a uno que no se distingue de los demás, a *l'on*, como dice G. Marcel, comparando individualidad con personalidad; o también, "un tal", "alguno", "él", "uno de tantos"[12].

Que en este sentido no haya oposición entre individualidad y personalidad, es evidente; pues sobresalir entre los demás por sus buenas cualidades, es tener tanto una notable personalidad como individualidad.

No es, pues, fundada ni apta norma para trazar la pauta armónica de las relaciones entre el individuo y la sociedad, la oposición individuo-persona. Más bien sus consecuencias son tales, que, como dice el R. P. De Broglie[13], los defensores de tal oposición se ven obligados a poner restricciones y paliativos, como si temieran llegar hasta donde les llevaría la lógica.

Por ello creemos que es más conveniente prescindir de tal oposición que no existe, y admitir la noción básica de individuo y persona, por la que solamente se distinguen como lo más comprehensivo de lo menos; el individuo puede o no puede ser persona; pero la persona es por definición individuo.

¿Cuál será, pues, la verdadera norma para definir el campo de acción propio del individuo y el campo de acción propio de la sociedad?, ¿y cómo podrá dirimirse la colisión

[12] En su libro *Du refus à l'invocation*, ha descrito Marcel cómo se opera el tránsito de la consideración del otro como "un tal" a la del mismo como "tú", que se halla personalmente en comunión conmigo. Ps. 48-51.

[13] "Recherches de Science Religieuse", févr. 1935, p. 39.

de intereses, los privados y los públicos del Estado y la sociedad?

2. *Solución fundada en el concepto mismo de persona.*

Nos parece que una solución integral debe fundarse en el concepto directo de persona humana, del que se derivan las relaciones de ésta con la sociedad [14].

La sociedad está integrada por personas. Ahora bien, si la sociedad no quiere destruirse a sí misma, debe tratar de respetar lo que es esencial en sus componentes, pues, de lo contrario, éstos dejarían de funcionar normalmente y llegarían a desintegrarse. Una maquinaria que hace trabajar sus piezas en forma inadecuada y contraria a su configuración, destruirá pronto todas sus partes y con ellas a sí misma.

[14] Entre los trabajos que hemos leído, para documentarnos en esta tercera parte y, sobre todo, en el presente problema, no podíamos prescindir de las grandes encíclicas sociales de León XIII y de Pío XI. Estas tienen para los católicos un valor especial, como todos los documentos del magisterio pontificio. Pero en gracia a los lectores no católicos, debemos recordar que, aun desde el punto de vista *puramente filosófico*, en el que nos hemos situado con rigor en la presente obra, son dichas encíclicas sociales el estudio más sereno y profundo que conocemos. Será difícil hallar otro trabajo, que con tanta precisión y equidad plantee y resuelva los intrincados problemas de la filosofía social. Recordemos que en la composición de estos documentos los pontífices enriquecen su sabiduría personal con el asesoramiento de los más eminentes sociólogos católicos. Quien esté familiarizado con el estudio científico de los problemas, no podrá menos de descubrir, a través de una redacción sencilla, la técnica sutil y documentada de grandes especialistas. Pío XI ha podido escribir con toda verdad: "Con mucha razón insignes estadistas pudieron afirmar que, después de haber estudiado los diversos sistemas sociales, no habían encontrado nada más sabio que los principios expuestos en las encíclicas *Rerum novarum* y *Quadragesimo anno*". Encic. *Divini Redemptoris*, versión oficial, Impr. Poliglota Vaticana, 1937, nº 35. A. A. S., vol. XXIX, 1937, p. 83. Agréguense las encíclicas y mensajes de Pío XII, especialmente *Summi Pontificatus* y el *Mensaje radiofónico de Pentecostés* de 1941. *Encíclicas Pontificias.* Colección completa, 1832-1958, 2ª ed., Edit. Guadalupe, Bs. As., 1958. Vol. II, ps. 1534 y sigs.: ps. 1573 y sigs. Juan XXIII en *Mater et Magistra* resume en la I parte y confirma las doctrinas sociales de León XIII, Pío XI y Pío XII.

Interesa por lo tanto a la sociedad, ante todo, el conocer y respetar la esencia de la persona humana:

1) *La persona humana incluye en su esencia una doble función: individual y social.* — Ahora bien, la esencia de la persona humana, tal como la hemos descrito antes, tiene dos características fundamentales frente a la sociedad, de las que no puede despojarse. El hombre en sociedad continúa siendo una totalidad metafísica autónoma; es decir, tiene capacidad consciente de que ha de formarse un plan *propio e individual*, que debe cumplir y del que debe responder *personalmente* ante Dios. Este plan constituye para él una obligación absoluta, a la que no puede en forma alguna renunciar. Así lo exige la inclinación misma de su naturaleza.

Pero, por otra parte, experimenta la persona humana que su esencia no se agota, sino más bien queda trunca, cuando permanece encerrada y limitada en la esfera de la pura individualidad o subjetividad. Experimenta una indigencia metafísica esencial que sólo se satisface en lo social, en la intersubjetividad en la cual encuentra su complemento la persona. En el mismo plan de cada persona, de cada individuo, se inserta ya lo social, según hemos visto antes, pues ningún "yo" se realiza con plenitud sino en la intersubjetividad y en la participación de un plan que envuelve solidariamente a todas las personas humanas. Es claro que también le es útil y necesaria, porque la persona no se puede bastar a sí misma en su desarrollo corporal y espiritual, condición necesaria para la vida, y por lo tanto para la realización de su ideal. En este aspecto de fin en sí y de medio necesario se injerta el recurso a la sociedad, de la que necesita la persona humana. Ésta se presenta ante la sociedad con la exigencia de un concurso, que le permita suplir las propias deficiencias en la realización de su programa de vida. Pero, a su vez, la sociedad se presenta ante la persona humana con la exigencia de su concurso per-

sonal, para ayudar, por su parte, a las personas humanas, que forman la sociedad, a realizar su programa de vida, del que deben responder cada uno de los miembros de la sociedad personalmente ante Dios.

La persona, pues, incluye en su esencia (y por lo tanto en todo su ser y su obrar, como en todo lo que le pertenece) una doble función: individual y social. Es necesario no perder nunca de vista esta conclusión capitalísima, porque es el fundamento de la verdadera *síntesis* entre los derechos del individuo y de la sociedad.

Así aparece la persona humana exigiendo algo de la sociedad, pero con ciertas obligaciones para con ella. Y la sociedad, por su parte, se nos presenta con ciertas obligaciones para con la persona humana, pero exigiendo, a su vez, algo de ella.

Si ahora queremos establecer los principios coordinadores de los derechos y las obligaciones de la persona frente a la sociedad, y de la sociedad frente a la persona, debemos recurrir a *la norma esencial*[15] *de la ley moral*, que es la naturaleza misma de las cosas y el fin a que se ordenan.

Es necesario atender a *la naturaleza* misma de los seres, si queremos regular sus actividades, porque, como suele decirse, la manera de obrar se ajusta a la manera de ser.

El *fin*, por su parte, rige toda la actividad de los seres.

Estudiemos, pues, la naturaleza y el fin del individuo; estudiemos la naturaleza y el fin último de la sociedad, y podremos establecer lo que en cada caso pueden exigirse entre sí[16].

[15] Tratamos de la norma que suele llamarse *constitutiva formal e inmediata.* La norma *constitutiva formal última*, es la esencia divina.

[16] Veamos cómo las encíclicas insisten en el estudio de las esencias (naturales) y los fines, para resolver las cuestiones sociales:

"El verdadero bien común, en último análisis viene determinado y conocido *mediante la naturaleza del hombre* con su equilibrio armónico de derechos personales y deberes sociales, como bien del *fin de la sociedad*,

Ahora bien, el fin del individuo, ya hemos visto que en último término es Dios, fin absoluto al cual el individuo no puede renunciar. La naturaleza o esencia del individuo la hemos estudiado con amplitud en las dos primeras partes de esta obra.

¿Y cuál es la naturaleza y el fin propios de la sociedad?

Al tratar, en esta Parte Tercera, de señalar el fundamento metafísico de lo social en la persona humana, hemos llegado también a estudiar la esencia y el fin de la sociedad; el hombre está metafísicamente estructurado como ser social, pero tanto el individuo humano como la sociedad humana están ya comprometidos en un plan trascendente, y con un determinado orden hacia el fin absoluto, que es Dios mismo.

De aquí que la sociedad humana temporal, debe también, en cuanto se la puede considerar frente a cada individuo, no sólo respetar su fin trascendente sino colaborar con él a su obtención, facilitarle, en una ayuda solidaria, por cuantos medios están a su alcance, la realización de su plan individual-social trascendente. Cada individuo tiene derecho a esperar de los demás individuos y de la sociedad esta colaboración en la medida posible. Es en este sentido también

---

determinado por *la misma naturaleza humana*". Pío XI, *Mit brennender Sorge*, A. A. S., vol. XXIX, 1937, p. 160.

"La misma razón natural deduce manifiestamente de *la naturaleza* individual y social del hombre y de las cosas, cuál es el *fin* impuesto por Dios al mundo económico".

"Las leyes llamadas económicas, *fundadas en la naturaleza misma* de las cosas y en *las aptitudes del cuerpo humano y del alma...*". Pío XI, *Quadragesimo anno*, 1931. Trad. según J. Azpiazu, *Direcciones pontificias*, 3ª ed., Razón y Fe, Madrid, 1933, p. 147.

Puede comprobarse el mismo método en otro documento de grande autoridad, el *Código Social de Malinas, Introducción*, en especial los arts. 1 a 6; en ellos se reafirma la *síntesis individual-social* de la persona humana, en función de la jerarquía de valores, cimentada ésta, a su vez, en la naturaleza y fin respectivos del hombre y la sociedad. Resúmese la doctrina en el segundo párrafo del art. 6. Edición de Editorial Labor, en "Doctrina Social Católica de León XIII y Pío XI", por A. Martín Artajo y Máximo Cuervo, 2ª ed., Barcelona, 1939, p. 176.

la sociedad temporal un *medio* para que el hombre consiga su último fin. Y creemos que en este sentido parcial han de interpretarse las expresiones en que se describe la sociedad como medio [17]. Es natural que ante todo sea este fin último, esta suprema perfección del individuo, lo que debe tener a la vista la sociedad como tal, y el Estado, su representante. Para ello debe dar al individuo todas aquellas facilidades, sin las cuales no podría perfeccionarse y obtener su fin supremo:

a) *Suficiente libertad* de acción para que pueda responder de sus actos y tender por sí mismo hacia su propio fin.

b) *Suficientes medios materiales*, indispensables para la conservación de la vida y desarrollo del cuerpo y del alma.

c) *Suficiente orden y tranquilidad pública*, indispensable para la convivencia y cooperación de los individuos al bien común.

Estas condiciones exigen del Estado el respeto a las iniciativas individuales, que no debe suprimir, como lo hace el totalitarismo, sino vigilar y coordinar [18]. Debe facilitar a

[17] "La naturaleza no ha formado la sociedad para que el hombre se acomode a ella como a su fin, sino para que en ella y por ella encuentre las ayudas convenientes para su propia perfección". León XIII, *Sapientiae christianae*, A. S. S., vol. XXII, 1890, p. 385.

"En el plan del Creador la sociedad es un medio natural, del cual el hombre puede y debe servirse para el logro de su fin, siendo la sociedad humana para el hombre, y no viceversa". Pío XI, *Divini Redemptoris*, A. A. S., vol. XXIX, 1937, p. 79.

"El Creador ha querido la sociedad como un medio para el pleno desarrollo de las facultades individuales y sociales, que el individuo debe utilizar, ora dando, ora recibiendo para su bien propio y el de los otros". Pío XI, *Mit bren. Sorge*, l. c.

Aun cuando estas referencias presentan a la sociedad como *medio* para la perfección del individuo debe notarse que juntan el concepto de "puro medio" y el de "medio en sentido amplio" de que hemos hablado más arriba. También es de interés la expresión, recogida en la nota anterior, "*naturaleza* individual y *social*" del hombre.

[18] "Todo influjo social debe por su naturaleza prestar auxilio a los miembros del cuerpo social, nunca absorberlos y destruirlos". Pío XI, *Quadr. anno*, trad. Azpiazu, p. 160.

La propiedad social, fin inmediato del Estado, la describe así el autorizado sociólogo-economista A. Muller: "état social favorable à l'épanouissement

los individuos abundancia de medios para la vida y la cultura, no sólo en el orden material, sino también en el intelectual, y sobre todo en el moral y religioso en los que se funda la suprema perfección de la naturaleza humana.

En esta forma la sociedad viene a tener como *fin último, el mismo fin último de cada uno de los individuos.* Pero *la forma* en que la sociedad obtiene su fin supremo, aquello en que radica su *fin inmediato y específico*, es facilitar, como ya hemos dicho, en la presente vida a los individuos la realización de su perfección, es finalmente la de suplir la indigencia esencial de la persona humana, que por sus propias imperfecciones tropieza en todo el decurso de su vida con las más graves dificultades en su marcha hacia el ideal supremo de perfección y felicidad humana[19].

Aquí se funda el "principio de subsidiaridad" del estado respecto de los individuos, que Pío XI formuló en su encíclica *Quadragesimo Anno* y que Juan XXIII reafirmó con todo vigor[20].

---

de toutes les énergies privées et au développement du bienêtre de tous les concitoyens".

Requiere: 1º, cantidad de bienes materiales; 2º, garantías jurídicas que permitan el desarrollo libre de los individuos en toda la medida compatible con el bien general; 3º, instituciones y organizaciones privadas; 4º, instituciones y organizaciones oficiales donde las particulares no puedan por sí mismas obtener la debida prosperidad social.

"La prospérité sociale n'est qu'un moyen d'assurer à chaque membre de la société le plus grand bienêtre possible; elle n'est pas une fin à laquelle l'activité individuelle doit être entièrement sacrifiée" (p. 32). *Notes d'économie politique,* Première série, Édit. Spes, París, 1933.

[19] "Y aun este fin [de la sociedad], en último análisis, tiene en vista al hombre, para que reconozca este reflejo de la perfección divina y lo retorne en alabanza y adoración del Creador...".

"Es, por tanto, conforme a la razón y por ella exigido que todas las cosas terrenales estén finalmente ordenadas a la persona humana, para que por su medio se encamine al Creador". Pío XI, *Divini Red.*, l. c., ps. 79 y 80.

[20] Encíclica *Mater et Magistra*, Ed. CIAS, Bs. As., 1963, ps. 30-31. Es muy preciso el comentario que hacen los editores a este nº 9 sobre el "principio de subsidiaridad" (ps. 29-34). Nédoncelle a su vez ha notado que es sabio "de ne pas trop attendre de la vie collective", porque si bien

Precisados la naturaleza y el fin específico de la sociedad y la naturaleza y el fin del individuo, podemos ensayar la deducción de las normas generales que deben aplicarse en los frecuentes casos de colisión, verdadera o aparente, de los derechos de la sociedad y del individuo.

Es claro que para una teoría que profese el axioma de que "el individuo es para la sociedad" no puede haber nunca colisión de derechos entre ambos. El individuo ante la sociedad no viene a tener más que obligaciones.

Del mismo modo, para quien profese *absolutamente* que la *sociedad es para el individuo* tampoco puede haber oposición de derechos entre ambos. La sociedad no tiene más que obligaciones para con el individuo.

2) *La norma de las relaciones entre el individuo y la sociedad: la naturaleza y el fin del individuo, la naturaleza y el fin de la sociedad.* — Pero, en la práctica, ni una ni otra teoría pueden suprimir el verdadero choque entre los derechos e intereses del individuo y los de la sociedad. Lo que nos demuestra que ninguna de ambas concepciones tiene en cuenta los datos de la realidad social.

Tal como hemos descrito la esencia de la persona humana, esencia de doble función, individual y social, es necesario teórica y prácticamente que surjan interferencias entre el bien particular del individuo y el bien común de la sociedad, porque tanto el uno como el otro tienen mutuas obligaciones y derechos. Para estos casos necesitamos la norma que delimite la órbita de las obligaciones y derechos recíprocos.

Esta norma no puede ser otra, como ya lo hemos indicado, que la que nos dicta la esencia y el fin del individuo y de la sociedad, y la conexión mayor o menor que con

---

ella es necesaria y "conserva o trasmite ciertas iniciativas personales, gracias a las cuales se forma penosamente una civilización; pero con frecuencia sucede que ella [la sociedad] las degrada y jamás sucede que las reemplace o las cree". *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, ps. 266-267.

ellos tengan en cada caso los intereses del individuo y de la sociedad; y conceder la supremacía en cada caso a lo más excelente. De aquí que podamos resumir en dos normas generales las que deben regir las interferencias entre el orden individual y social:

1) *consideración y jerarquía de las esencias;*

2) *consideración y jerarquía de los fines*[21].

En absoluto, bastará atender a cualquiera de las dos, ya que el fin está determinado en la esencia de cada ser, y ésta, a su vez, no puede ser considerada *integralmente* sin atender a su fin propio; pero, por razones prácticas, consideramos de cierta utilidad separarlos, ya que en algunos casos resulta más clara la oposición de ciertas teorías si las comparamos, p. ej., con la esencia o estructura de la persona humana, en vez de compararlas con su fin. Tal acaece, v. gr., con el totalitarismo, que resulta contrario a la estructura de la naturaleza humana, aunque no atendiéramos a su finalidad propia. Además, el totalitarismo niega y el liberalismo desconoce el verdadero fin último de la persona humana, y para podérselo enseñar debemos recurrir al análisis de la esencia de ella. Por lo demás, es una ley general que, en el orden lógico, primero solemos conocer *la esencia* de los seres, y luego deducimos su fin[22].

Otra observación: El principio general de la "consideración de la jerarquía de esencias y fines" lo acepta, así el

[21] "Una misma ley moral es la que nos obliga a buscar derechamente en el conjunto de nuestras acciones el fin supremo y último y, en los diferentes dominios en que se reparte nuestra actividad, los fines particulares que la naturaleza, o mejor dicho, el autor de la naturaleza, Dios, les ha señalado, subordinando armónicamente estos fines particulares al fin supremo. Si fielmente guardamos la ley moral, los fines particulares que se proponen en la vida económica, ya individuales, ya sociales, entrarán convenientemente dentro del orden universal de los fines, y nosotros, subiendo por ellos como por grados, conseguiremos el fin último de todas las cosas, que es Dios, bien sumo inexhausto para Sí y para nosotros". Pío XI, *Quad. anno*, trad. Azpiazu, p. 160.

[22] Ver citas de la nota 16 de p. 421.

totalitarismo, como el liberalismo; pero yerran en la asignación de la verdadera esencia y fin de la persona, y en consecuencia, de la verdadera esencia y fin de la sociedad.

3) *Sentido de las fórmulas: "la sociedad es para el hombre" y "el hombre es para la sociedad".* — ¿Cuál de las dos esencias es superior, la del individuo o la de la sociedad?

Ahora bien, si comparamos ambas, veremos que la sociedad ha brotado de una estructura metafísica del individuo, que no se basta a sí mismo. La sociedad existe para el bien particular de cada uno de los individuos. Por lo tanto es ella la que ha de acomodarse *todo lo posible* (ésa es su esencia) a obtener el bien de los particulares, sobre todo el bien supremo.

Y, ¿el individuo no es también para la sociedad?, ¿no se debe también a la sociedad? Sí, pero de diferente manera. Porque habiendo brotado la sociedad de una estructura metafísica que no agota todo el individuo, éste ha de entregarse a la sociedad, no *todo lo posible*, sino *en la medida en que sea necesario* para que la sociedad exista y cumpla con su fin. En todo lo demás el hombre queda independiente de la sociedad.

Por lo tanto, las consabidas fórmulas "la sociedad es para el hombre" del liberalismo, o "el hombre es para la sociedad" del totalitarismo; o una que comprenda las dos, como lo quieren los católicos; deben *distinguirse* en esta forma:

> La sociedad es *absolutamente* para los individuos, y éstos son *relativamente* para la sociedad (sacrificando sus intereses particulares) *tanto cuanto* sea necesario para que la sociedad exista y cumpla su fin [23].

[23] Pío XI, después de haber usado la fórmula "la sociedad humana es para el hombre, y no viceversa", tiene el mayor cuidado en darle una exacta interpretación: "Esto no se ha de entender —continúa— en el sentido

El valor de esta fórmula se basa en el hecho de que se trata de individuos que son "personas". Es, una vez más, la esencia de la persona, la que nos da la clave para la interpretación correcta del hombre, en sus derechos y deberes, y de su ubicación en la sociedad. Y para llegar hasta el último fundamento, como la esencia de la persona tiene

---

del liberalismo individualista que subordina la sociedad al uso egoísta del individuo, sino sólo en el sentido que, *mediante la unión orgánica* con la sociedad, sea a todos posible *por la mutua colaboración*, etc." (p. 79). Y más adelante: "Tanto el hombre como la sociedad civil tienen su origen en el Creador y están por El *mutuamente ordenados el uno al otro*, de modo que ninguno de los dos puede eximirse de los deberes correlativos ni negar o menoscabar sus respectivos derechos" (p. 81). *Divini Redemptoris*, l. c.

Pero en esta *mutua ordenación hay desigualdad*; la sociedad es *totalmente* para el hombre: "*Aun los valores más universales y más elevados*, que sólo pueden ser realizados por la sociedad, y no por el individuo, tienen *como último fin* por voluntad del Creador al hombre natural y sobrenatural". *Mit bren. Sorge*, l. c.

La persona humana, en cambio, "tanto en esta vida como en la otra tiene únicamente a Dios por último fin". *Divini Red.*, l. c., p. 78. Ahí está la raíz de la superioridad de la persona respecto de la sociedad.

Pío XII, en la carta que dirigía, como secretario de Estado, a la 29ª Semana Social de Francia, insiste, con claridad, en la *síntesis* a que debe llegarse entre lo individual y social de la persona humana:

"Toute fois, si l'individu, en entrant dans la société, développe sa personnalité, il ne la change pas et encore moins la perd. Il ne doit jamais, cependant, devenir comme un instrument ou un moyen entre les mains de la société, car celle-ci, en dernière analyse, n'existe pas pour elle même, mais pour les individus.

"Certes, le bien commun l'emporte sur le bien privé, quand il est de la même nature, comme dit Saint Thomas dans sa *Somme*: 'Bonum commune potius est bono privato, si sit eiusdem generis" (II, II, q. 152, art. 4 ad 3m). C'est pourquoi on peut et on doit même, pour le bien de tous, limiter jusqu'à un certain point le bien particulier, parce que ce sacrifice est largement compensé par le plus grand bien que les individus reçoivent moyennant la jouissance du bien commun: «Legum denique idcirco omnes servi sumus ut liberi esse possimus» (Cicerón, pro A. Cluenc., c. 53)".

Semaines Sociales de France. Clermont-Ferrand, XXIXe session, 1937. *La personne humaine en péril.* Compte rendu *in extenso* des Cours et Conférences, J. Gabalda et Cie., París, 1938 (ps. 7-8).

Sobre la doctrina social de Pío XII en relación con la persona humana, puede consultarse la síntesis hecha por Ramón Sierra Bravo, *La persona humana en el magisterio social de Pío XII*, Aguilar, Madrid, 1960.

la raíz en la in-sistencia, es esta estructura óntica última del hombre la base precisa y definitiva de sus deberes y derechos frente a la sociedad.

Por eso, hemos sostenido que ni el "individualismo" ni el "socialismo" son concepciones adecuadas para la sociedad humana. Sólo el "personalismo" incluye con equilibrio todos los elementos que permiten estructurar con lógica y realismo una auténtica relación humana, en la cual encuentran, a la vez, expresión y equilibrio lo individual y lo social de la persona.

La sociedad viene a ser como un árbol de cuyos frutos necesita el hombre. En absoluto no es el hombre para el árbol, sino el árbol para el hombre; pero el hombre debe trabajar y sacrificarse tanto cuanto lo requiera la existencia y la fertilidad del árbol, bajo la pena de que muera éste, y también el hombre mismo; y en este sentido relativo y limitado, también es el hombre para el árbol.

He aquí *la síntesis* de las dos funciones, individual y social, de la persona humana: ni oposición, ni exclusión; y si no hay exclusión, ni individualismo ni socialismo, ni liberalismo ni totalitarismo. Lo que hay es coordinación y subordinación mutua, según las esencias y los fines del individuo humano, y de la sociedad humana. Debemos reconocer que la primacía se la lleva el individuo, con sus libertades, y con su fin último al que debe servir la sociedad. Pero esta primacía está mitigada por *deberes ineludibles* para mantener la existencia y el florecimiento de la vida social, sin la que él mismo no puede vivir.

4) *Síntesis de lo individual y social en la persona humana.* — A la luz de tales consideraciones es fácil comprender la exactitud y solidez de estos principios, que manifiestan cómo entre lo individual y social en la persona humana no hay exclusión sino síntesis y armonía (ver el cuadro de páginas 431 a 433).

Como puede apreciarse en ese cuadro, existe una sín-

tesis perfecta en la persona humana entre su función individual y su función social. Sólo hemos indicado algunos de los principios más generales. Para su aplicación a los casos particulares, debe tenerse ante la vista la esencia y el fin de cada uno de los valores que entran en juego, tanto en el orden individual como en el orden social. Pero no es de este lugar descender a tales aplicaciones.

Notemos de paso que hasta cierto punto el hombre está sujeto a la sociedad aun en su bien individual e ineludible, su fin último. También aquí aparece la "función social" de la persona humana. En efecto, aun en la manera como debe conseguir su bien supremo, junto a grandes ventajas que la sociedad le aporta, el hombre debe renunciar a otras ventajas, debe exponerse a ciertos peligros.

Lo social es, como todas las demás estructuras metafísicas del hombre (inteligencia, libertad, etc.), susceptible de llevar al hombre a la mayor perfección de su ser, o labrar su desdicha. De la doble orientación de la contingencia propia de la persona humana, tanto la del ser, como la del no-ser, son todavía posibles al hombre en sociedad.

5) *Conclusión: la ley de la contingencia metafísica aplicada a la sociedad.* — Para terminar este breve esquema o ensayo de lo que podríamos llamar moral social, debemos aplicar a la sociedad humana, como lo hicimos con el individuo, la ley de la contingencia. La sociedad no es un ser físico, sino un ser que pertenece, como suele decirse, al orden moral; es decir, a ese orden que, aunque es real, no constituye un sujeto, sino un conjunto de sujetos unidos por relaciones en las que interviene la voluntad humana.

Pero también como ente moral la sociedad humana es contingente, y por lo tanto participa como tal de la doble dirección de todo ser contingente hacia el ser y hacia el no-ser. Cuanto la sociedad más perfectamente cumple su fin esencial de llevar a los individuos hacia su fin último,

que es Dios, facilitando a la persona humana el desarrollo integral, físico y espiritual, proporcionándole abundancia de bienes materiales y la debida formación intelectual, moral y religiosa para que sepa usar debidamente de todos aquellos bienes, tanto más crece en la dirección del ser, participando de la infinita perfección del orden divino. En cambio, una sociedad que no ha sabido hallar la síntesis individual y social de la persona humana, una sociedad corrompida por el libertinaje u oprimida por la tiranía, una sociedad que profesa el ateísmo o el paganismo, y que desconoce los derechos más fundamentales de la persona humana, camina en la dirección del no-ser, esto es, de su desintegración y aniquilamiento. La historia es un cementerio de sociedades que prefirieron seguir de las dos direcciones propias de todo ser contingente, la de su no-ser, la de su imperfección, la que a ella y sus ciudadanos los apartaba del ser absoluto, Dios.

SÍNTESIS EN LA PERSONA DE LO INDIVIDUAL Y LO SOCIAL

(Derechos del individuo = Obligaciones del Estado).

1) El Estado no puede disponer ni exigir lo que *directamente* impide a los individuos la consecución de su *fin supremo individual*. Esto sería no sólo contra la dignidad de la persona humana, sino contra la misma esencia y finalidad de la sociedad.

Contra esos derechos del individuo obra el Estado que hace propaganda de lo que es intrínsecamente malo: ateísmo, irreligión, inmoralidad, divorcio, amor libre, etc.

(Derechos del Estado = Obligaciones del individuo).

1) Pero el Estado puede *permitir* en algún caso, para evitar mayores males, el peligro de algunos individuos, aun en lo que respecta a su fin supremo. Así, por ejemplo, debe sacrificar la seguridad de los menos, para salvar la de los más. Lo mismo se diga de los demás bienes y derechos individuales de la persona [24].

[24] Véase el caso que cita S. Tomás de Aquino, *De Regno*, l. 4, cap. 14; y en la *Summa Th.*, II-II, q. 10, a. 11.

2) El Estado debe respetar los derechos individuales, que Dios ha concedido a los individuos, como bienes propios, para que, administrándolos con plena libertad, puedan conseguir su fin personal: derecho a la vida y a la integridad de su cuerpo y a los medios necesarios para la existencia, derecho a tender a su último fin por el camino trazado por Dios, derecho a la asociación, derecho a la propiedad particular, derecho al matrimonio, y a la constitución y prerrogativas fundamentales de la familia [25].

Contra estos derechos del hombre ha pecado el Estado-liberal, al dejar al individuo indefenso frente a los abusos de los malos y los poderosos.

2) La persona, en el uso de sus derechos individuales, no sólo debe tener en cuenta *su propio provecho*, sino también los derechos de los demás, y el bien común de todos. Al Estado corresponde *regular* (no suprimir) el ejercicio de todos esos derechos, dirigiendo, vigilando, urgiendo, castigando según los casos y la necesidad lo exijan. Esta función del Estado abarca todos los derechos individuales, pero, sobre todo, los que tienen mayor resonancia social: propiedad, trabajo, salario, libre asociación [26].

3) El individuo debe gozar de suficiente libertad de religión, de enseñar, y escribir públicamente [27].

3) Pero esta libertad debe ser moderada por el Estado, *dentro de los límites de lo lícito*, para que no resulte una desenfrenada perversión social.

[25] *Divini Red.*, ps. 178-79. Véase, sobre todo, la maravillosa exposición en que Pío XI hace ver la armonía existente entre la función individual y social de *la propiedad*, *el trabajo*, *el salario*, *el derecho de asociación*, en la enc. *Quadragesimo anno*, nos. 44 y sigs., declarando y ampliando las enseñanzas de León XIII.

Nótese que entre estos *derechos* del *individuo* figura su *derecho natural* a la vida social, precisamente por ser de su esencia lo social.

[26] *Divini Red.*, ps. 81-82.

[27] Acerca de estas libertades del individuo, y de los límites que el Estado puede y debe poner, véase la enc. *Libertas*, de León XIII, sobre todo la última parte.

Por ejemplo, acerca de la *libertad de conciencia*:

Derechos del individuo: "Pero puede también tomarse en el sentido de ser lícito al hombre, según su conciencia, seguir en la sociedad la voluntad de Dios y cumplir sus mandatos sin el menor impedimento". Trad. Azpiazu, p. 255.

La autoridad pública, en cuanto representa y debe defender el interés general, tiene el deber indeclinable de recordar a las autoridades financieras e industriales, que le están subordinadas. Pero, dicho esto, el Papa nos pone en guardia, una vez más, contra una *centralización excesiva*, cuando dice que la libre concurrencia debe ser sometida a la autoridad pública "en todo lo

4) En lo económico el individuo no debe estar totalmente subordinado al Estado, sino que debe gozar de libertad, y por lo tanto de la llamada libre concurrencia[28].

4) Pero el Estado debe encerrar dentro de ciertos límites esa "libre concurrencia", para que no se convierta en una "prepotencia económica" de unos pocos, con la esclavitud de los más.

Contra estos derechos obra el Estado cuando dispone arbitrariamente de la vida o de la integridad corporal de sus súbditos, o desconoce el legítimo derecho de asociación privada, etc.

ADVERTENCIA:

La fórmula "la sociedad es *absolutamente* para los individuos, etc.", la redactamos en 1940, basándonos en la esencia de la "persona humana" y de la "sociedad humana".

Surgía, por lógica, una concepción personalista de la sociedad, en la cual la primacía corresponde a la persona.

Mucho nos complació que el Concilio Vaticano II, que significó una expresión actualizada de la Iglesia ante las necesidades del hombre moderno, nos dejara una formulación, también "personalista", de la relación sociedad-individuo. En particular, las enseñanzas de la "Constitución Pastoral" *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo

---

que a ésta corresponde". *La doctrina social de la Iglesia*, trad. española, Ed. "Splendor", Santiago de Chile, 1933, p. 123.

Límites de la libertad: ..."si se toma en el sentido de ser lícito a cada uno, según le agrade dar o no dar culto a Dios, queda suficientemente refutada con lo ya dicho" (ibíd.).

[28] "Es imprescindible que la libre concurrencia, contenida dentro de límites razonables y justos y, sobre todo, el poder económico [de los particulares], estén sometidos efectivamente a la autoridad pública en todo aquello que le está peculiarmente encomendado". Pío XI, *Quadrag. Anno*, trad. Azpiazu, p. 168.

G. C. Rutten, O. P., comenta las palabras pontificias:

Es imposible concebir una condenación más clara de la antigua tesis individualista del "dejad hacer, dejad pasar".

actual (promulgada el 9/12/1965), se ha inspirado en la esencia del hombre como "persona", para sus conclusiones.

En cuanto a la sociedad ha reafirmado la primacía de la persona en términos explícitos. Recomendamos en especial los capítulos I y II sobre "La dignidad de la persona humana" y "La comunidad humana".

No podemos dejar de trascribir aquí dos textos que expresan, en el espíritu y en la letra, la fórmula en que hemos sintetizado las relaciones individuo-sociedad:

"Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social" (II, nº 25).

"El orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario. El propio Señor lo advirtió cuando dijo que el sábado había sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado" (II, nº 26).

3. *Los dos sistemas sociales extremos.*

1) *El régimen totalitario: desconoce la autonomía de la persona humana.*—Examinemos ahora la solución que el régimen totalitario da a las relaciones entre el individuo y la sociedad. Para este régimen el individuo es *todo* para la sociedad. No hay ninguna franja en la esfera del individuo, sobre la que no tenga la sociedad derechos absolutos. Por lo tanto, cuando el bien de la colectividad exija un sacrificio del bien del individuo, sea cualquiera este bien individual, debe ser sacrificado al bien colectivo, y ésta es, se añade para el consuelo del individuo, la mayor gloria suya, porque su fin es servir a la sociedad.

¿Qué juicio debemos formarnos de este régimen a la luz de cuanto llevamos expuesto?

Prescindiendo de graves imputaciones muy justificadas, que pueden verse en otros estudios sociológicos, debemos observar que el error fundamental del totalitarismo va: *a) contra la constitución metafísica de la persona humana*, y *b) contra la constitución moral de la misma.*

a) En primer lugar *el totalitarismo desconoce la constitución metafísica de la persona humana.* En su esencia metafísica la persona humana goza de cierta autonomía ontológica en su existir y en su obrar. Ahora bien, el totalitarismo desconoce tal autonomía y procede como si no existiera. ¿Qué ha de suceder? Que el totalitarismo organiza la sociedad como si dispusiera de piezas del todo sujetas a ella. Pero como en realidad no son así, sino que estas piezas de la sociedad, que son los individuos humanos, *conservan siempre*, por su misma constitución esencial, *su propia autonomía*, el totalitarismo va contra la esencia de la persona humana, queriéndola hacer trabajar en una forma (de total sujeción), para la cual la persona humana ni está hecha ni sirve. El funcionamiento de la maquinaria social necesariamente tiene que desequilibrarse y trastornarse. La represión de la autonomía de la persona humana acabará por ceder ante la presión inevitable de su naturaleza, y el resorte de la autonomía saltará con tanto más violencia cuanto con mayor injusticia fue reprimida. He aquí, pues, un error fundamental del totalitarismo. Aun desde el punto de vista de organización y de táctica, la sumisión total del individuo a la sociedad, y el exceso de disciplina que de ello se origina, resulta inestable, porque es inhumano, y prepara un clima de revolución y de rebeldía por parte del individuo [20].

[20] De Greeff ha hecho notar con acierto que existe una falsa noción de libertad, una libertad que no pasa de ser una manifestación instintiva, de tipo casi animal, aun cuando ejercida por los seres racionales en cuanto tales. Es lo que él llama la "noción pobre de la libertad". En especial se aplica esta noción pobre de libertad a los movimientos de las masas que se entregan

b) Lo que acabamos de decir, sólo desde el punto de vista de la constitución metafísica de la persona humana, se agrava cuando estudiamos el totalitarismo a la luz de la constitución moral de la misma. La personalidad moral, que fluye, en esencia, de la personalidad metafísica, implica un plan individual, que la persona humana debe cumplir en la sociedad pero que trasciende más allá de su vida social. Ahora bien, el totalitarismo suprime el plan individual de la persona humana, y lo sustituye por un plan colectivo. Imposible para la persona humana esta sustitución de planes, que va contra su misma esencia. Quedará violenta dentro de ese nuevo plan antinatural, y tarde o temprano estallará la rebelión contra el plan impuesto por la fuerza extrínseca del Estado totalitario.

El totalitarismo desconoce la estructura esencial de la persona humana. Quiere aprovecharla para lo que no está hecha. He aquí su más grave error. Pero debemos notar que el fundamento de este error consiste, por cierto, en haber desvinculado a la persona humana de su fin trascendente, y haber querido sustituír a Dios por la colectividad. Esta sustitución monstruosa hacía imposible una síntesis razonable entre las perfecciones e imperfecciones de la naturaleza humana, entre sus aspiraciones y sus deficiencias, entre su fin individual y el fin colectivo de la sociedad. Cuando esa síntesis no es posible, y sólo es posible en Dios, según lo expuesto más arriba, la persona humana

---

a una dirección determinada de una manera ciega, pensando hallar de este modo la unión cohesiva de toda la masa contra los posibles ataques de enemigos exteriores. Es evidente "que el instinto de defensa actúa, sin embargo, exactamente de la misma manera en todos los hombres. Pero no conduce a nada cuando no se lo puede usar en una forma utilizable y disciplinada; donde queda en el plano del puro instinto, lejos de sostener al individuo, lo entrega, atado de pies y manos, a los *gangsters* de la vida colectiva" (p. 74). Aquí aparece el enorme peligro de los movimientos totalitarios, aun los llamados moderados, los cuales, sin llegar al exceso brutal del comunismo, pueden reducir a los ciudadanos prácticamente a una verdadera esclavitud espiritual. E. de Greeff, *Aux sources de l'humain*, "Présences", Plon, París, 1949.

quedará siempre en estado violento, e insaciable en sus aspiraciones. Los frutos de este error metafísico-moral acerca de la persona humana podemos apreciarlos en el materialismo dialéctico de Marx, que condujo al comunismo ateo soviético; y en la filosofía racista neopagana del nacionalsocialismo. Ambos profesan su panteísmo propio: panteísmo de la materia o panteísmo de la sangre, no se diferencian esencialmente.

Muy bien ha puesto de relieve el vicio fundamental de todo régimen totalitario, que tiene su más radical expresión en el comunismo, un diplomático, en plena sesión de las Naciones Unidas. Deseamos trascribir una cita, aunque larga, pero de sumo interés:

"El Estado comunista o, por lo menos, la dictadura del proletariado, lo mismo que cualquiera otra forma de totalitarismo, tiene necesariamente que sofocar la espontaneidad, las fuerzas del espíritu, la libertad y la diversidad. El espíritu del hombre, que sólo puede ser espíritu y que sólo puede expresarse mejor al amparo de la libertad, del amor y de la verdadera comunión, queda apagado y aniquilado por el totalitarismo. El más alto heroísmo que inculque en el pecho del hombre una ideología de materialismo es, a lo más, cuestión de pura forma y unilateral, tristemente estrecha en su alcance y trágicamente pobre en su esencia. Los triunfos más nobles del espíritu se falsean inicialmente con la indoctrinación. la censura y la esclavitud espiritual. No se respeta al hombre por más que se le llame "el capital más precioso", puesto que el hombre solamente es hombre cuando se le mira como a un ser dueño de su destino y esclavo de su destino, y cuando su relación consigo, con los demás y con Dios, emana libre y espontáneamente de las profundidades de su alma.

"La regulación totalitaria del Estado sobre toda idea de independencia y de libertad es de todo punto contraria a la naturaleza y al hombre. El hecho de que el Estado, el

mero organismo de gobierno y de orden, sea la fuente de toda ley, de toda verdad, de toda norma de conducta, de toda relación social y económica; de que ninguna ciencia, ninguna verdad, ninguna música, ninguna actividad económica, ninguna filosofía, ningún arte, ninguna teología se permita a no ser que tenga la autorización del Estado y esté regulada por éste, son cosas tan falsas, tan arrogantes, tan autocráticas, tan tiránicas, que ningún hombre que haya bebido abundantemente las aguas vivificantes de la tradición platónico-cristiana del Occidente puede aceptar en forma alguna.

"El Estado no ocupa el primer lugar; ocupa el décimo o el décimoquinto lugar. La universidad es más alta que el Estado; la tradición de ilustrarse libremente es más alta que el Estado; la Iglesia es más alta que el Estado; la familia es más alta que el Estado; el derecho natural es más alto que el Estado; el círculo íntimo del amor y de la amistad es más alto que el Estado; Dios es más alto que el Estado; dentro de ciertos límites, la libre actividad económica es más alta que el Estado. El Estado, muy lejos de poder demarcar los límites debidos y el carácter autónomo de estas otras cosas, son éstas, precisamente, las que imponen límites adecuados a la actividad del Estado, a tal punto que si el Estado sobrepasa esos límites, el Estado cesa de ser Estado: se convierte en tirano. Con el término de «más altos» quiero decir que la universidad, la Iglesia, la familia, etc., constituyen fuentes de verdad y de ser que no sólo son enteramente independientes del Estado y pertenecen por completo a otro orden de cosas, sino que esta condición de verdad y de ser es cualitativamente superior a cualquier otra verdad y ser que pertenezcan al Estado como tales; de modo, pues, que el soberano, el rey, o el dictador que pase junto a un hombre de ciencia, a una madre, a un sacerdote, a un santo, a un amante o a un

filósofo, debe descubrirse y rendir homenaje a él o a ella con todo respeto; y debe, además, sentarse a los pies de él o de ella para aprender las verdades que su Estado jamás podrá enseñarle. Así, la destrucción de todo este cúmulo intermedio de libertad es el pecado más grave que comete el totalitarismo, cualquiera que sea su divisa"[80].

2) *El régimen individualista-liberal: desconoce la insuficiencia de la persona humana.*— El régimen individualista-liberal tiene la concepción totalmente opuesta: el individuo lo es todo; la sociedad es para el individuo. Los derechos del individuo son ampliados en forma ilimitada. Para el liberalismo la libertad absoluta (en teoría, porque hay gobiernos liberales que en muchos aspectos participan del régimen totalitario) de los ciudadanos es una herencia de ciertas exageraciones del humanismo del Renacimiento que llegaron a divinizar al hombre, así como de las mal entendidas "libertades del hombre" de la Revolución Francesa. Cada persona humana resulta un Dios intangible, un "Sancta Sanctorum" inaccesible, en absoluto, para el Estado.

Como fácilmente puede comprenderse, también la concepción liberal de la persona va contra su misma esencia. La única diferencia respecto del totalitarismo consiste en que desconoce el aspecto que el totalitarismo exagera, y exagera, por su parte, el aspecto que el totalitarismo olvida. El totalitarismo desconoce la autonomía propia de la persona humana y proclama su indigencia metafísica esencial respecto de la colectividad. El liberalismo, en cambio, desconoce la insuficiencia propia de la persona humana y proclama su absoluta autonomía. Es cierto que el libera-

[80] Charles Malik, *El comunismo: doctrina de desesperación.* Discurso pronunciado por el Dr. Ch. Malik de El Líbano, en el Comité de Política y Seguridad en la Cuarta Sesión de la Asamblea General de las Naciones Unidas, en Lake Success (New York), el 23 de noviembre de 1949. Aunque el Dr. Malik no es católico, su discurso es uno de los mejores análisis sobre el vicio fundamental del totalitarismo comunista, con un profundo sentido humano.

lismo salva lo que podríamos llamar el elemento positivo de la persona humana, y saca ventaja en esto al colectivismo que aniquila lo más precioso del hombre. Pero el desconocimiento de un aspecto real de la persona humana torna al liberalismo imposible, como solución de los problemas sociales. Al constituir a cada persona humana en un dios autónomo, que tiene su fin en sí mismo; al sustituir al valor absoluto de Dios por la duda y por un personalismo exagerado, priva a la persona humana del apoyo necesario que debe contrapesar sus imperfecciones, saciar sus aspiraciones y constituir un regulador absoluto de su propia actividad en el orden individual y social. Resulta de aquí que el liberalismo pretende constituir una sociedad con personas perfectas, a quienes, por lo tanto, puede en absoluto dejarse a su libre proceder. Como la realidad es tan diferente, y hay en la persona humana tantas imperfecciones y miserias, por fuerza ha de originarse la falta de orden social. Se crea, de nuevo, a causa del desorden y de la injusticia con que los malos oprimen a los buenos, los poderosos a los débiles, los ricos a los pobres, un clima revolucionario. Y viene a ser un régimen, al que está siempre acechando, como reacción natural, el extremo opuesto, el totalitarismo.

Pero también el régimen individualista liberal va contra la constitución moral de la persona humana. No porque suprima su plan individual y lo sustituya por otro plan falso, como hace el régimen totalitario, sino porque se desentiende de las exigencias de la persona humana a recibir la ayuda necesaria para realizar su plan individual. La persona humana queda librada, dentro de la colectividad, a sus propias fuerzas, sin una defensa efectiva ante las dificultades, peligros y seducciones de la inmoralidad y de la injusticia privada y pública de sus conciudadanos, a quienes el exceso de libertad permite impunemente los mayores desórdenes.

También, por lo tanto, el liberalismo desea construir una sociedad, manejando las personas humanas contra su misma esencia. Es imposible el funcionamiento normal de las piezas que constituyen el conjunto del edificio social dentro del liberalismo.

3) *Lección de los fracasos y errores de ambos sistemas.* — Debemos notar que, en este análisis, hemos tratado del totalitarismo y del individualismo liberal, *según sus concepciones teóricas,* y por lo tanto deduciendo sus consecuencias extremas. Pero en la realidad no creemos que haya existido ni pueda existir un liberalismo ni un totalitarismo absolutos. Las manifestaciones históricas de uno u otro régimen consisten en la *acentuación* de las notas que los caracterizan. Por lo demás, parece que la exageración puede tener lugar con más frecuencia en el régimen totalitario que en el régimen liberal, donde la libertad de señalar los abusos públicos abre mayores posibilidades para remediarlos.

Pero la lección que nos dan los errores y los fracasos de ambos sistemas es idéntica: que es indispensable, para la paz y prosperidad de la sociedad una síntesis entre lo individual y lo social en la persona humana, y que esta síntesis sólo es posible cuando se tiene en cuenta la verdadera estructura metafísica de la persona humana. Los dos sistemas opuestos, son simétricamente erróneos [81], por se-

[81] Después de haber hecho un análisis particular del liberalismo y del totalitarismo, dice Blondel, al iniciar una confrontación de ambos sistemas:

"Si, nous retournant un instant vers les précédents démarches de notre enquête, nous résumons les impressions que procure le spectacle des doctrines en conflit, il apparaît que les conceptions hostiles sont diversement mais symétriquement déficientes et ruineuses. Sans doute, quoiqu'elles semblent tourner dans une sorte de cercle vicieux où elles se provoquent l'une l'autre, se suscitent et s'exaspèrent mutuellement, et que de part et d'autre on soit plus ou moins sincèrement persuadé de la supériorité des droits à la victoire finale, ces doctrines ne sont pas interchangeables". M. Blondel, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Flammarion, París, 1939, p. 87.

Un estudio comparativo del liberalismo y del totalitarismo, muy acer-

pararse uno y otro por igual de una síntesis entre la persona humana y la sociedad, debido a su falsa concepción fundamental de la persona humana.

Y notemos, para terminar, que esa falsa concepción parte de un desconocimiento de la estructura psicológica y metafísica de la persona que tiene la peor de las consecuencias, es decir, la de una desvinculación del hombre, como individuo y como sociedad, del único punto sólido de apoyo, que es Dios[32].

---

tado, puede verse en la obra de L. A. Estévez, *¿Liberalismo o nacional-socialismo?*, Edit. Difusión, Buenos Aires, 1941.

Respecto del comunismo recomendamos el interesante vol. XV, cahier II, de "Archives de Philosophie": *La philosophie du communisme.*

[32] "A dignidade da pessôa humana é superior a qualquer relativo e não se lhe pode subordinar sem decair a desgraçarse. Só o Absoluto lhe satisfaz as capacidades inconmensuraveis. Qualquer outro ben inferior, elevado a razão suprema de viver, será un Moloch que degrada e devora os seus adoradores. A síntese vital unificadora da existencia e portadora de coerencia de paz, não se pode consolidar em tôrno de nenhuma realidade efêmera". L. Franca, S. J., *A crise do mundo moderno*, Livraria J. Olimpo, Río de Janeiro, 1941, ps. 286-7.

"Le problème de la paix civilisée, sans négliger aucun des aspects qui, considérés séparément, entraineraient des mécontentements et des partialités génératrices de luttes, ou qui, même pris tous ensemble, ne fonderaient la concorde que sur des conditions contingentes, variables et subalternes, se place essentiellement sur un plan plus haut, sur un plan métaphysique et moral de vérité.

"Et quelle vérité? Celle de la nature et de la destinée humaines, celle que reconnait, respecte et prouve le caractère spirituel et proprement transcendant du lien social et du terme final auquel est suspendu le naturel et paisible développement de l'humanité en son ensemble et en toutes ses parties". M. Blondel, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix,* Flammarion, París, 1939, p. 92.

CONCLUSIÓN

1. *Nuestro deber.*

Hemos considerado la estructura esencial de la persona humana en sus tres planos más importantes, el de la personalidad psicológica, el de la personalidad metafísica y el de la personalidad moral en su doble aspecto individual y social.

Hemos procurado trazar el retrato auténtico de la personalidad humana, retrato de su esencia y por lo tanto de orden ideal. Echemos ahora una mirada a la manera concreta en que ese retrato ideal se ve realizado en el mundo en los tiempos actuales, y nos sentiremos de inmediato sobrecogidos por una penosa impresión de desaliento. ¿Dónde encontraremos un ambiente, un clima propicio, para que la persona humana pueda crecer y desarrollarse, según su esencia admirable y su dignidad sublime? ¿Tendremos que confesar que en ninguna parte es posible la realización del plan ideal de la persona humana en toda su amplitud? O, al menos, si no en todo, ¿con alguna aproximación consoladora?

Sea lo que fuere del presente o del futuro, no debemos ser pesimistas. Tenemos que trabajar, y tenemos que trabajar incansablemente, cada uno de nosotros, por tener una idea lo más clara y precisa posible de la verdadera naturaleza de la persona humana, de su misión social en este mundo, y de su destino eterno como participación

por el conocimiento y por el amor de la esencia misma de Dios. Debemos, además, cada uno de nosotros trabajar en la medida de nuestras fuerzas por difundir la concepción auténtica de la persona humana en todos los ambientes a donde llegue nuestra influencia: sobre todo en el ambiente social y más todavía en el ambiente político; en los dirigentes políticos; en el organismo estatal, que decide la orientación definitiva de la nación. Que llegue a crearse un clima propicio de legislación e instituciones, donde pueda desarrollarse la persona humana.

Pero no sólo debemos trabajar por difundir la verdad sino que es nuestra obligación ante nuestra conciencia, ante la sociedad y ante Dios mismo, que apurará en este punto nuestras responsabilidades, es nuestra obligación, digo, descender a la práctica: a labrar en cada uno de nosotros el ideal sublime de la persona humana; a trabajar por la realización de las obras sociales y políticas; a tomar parte activa en la creación de un ambiente social apto para el desarrollo ideal de la personalidad humana, sin el cual es imposible pensar en una paz y prosperidad permanente ni para cada uno individualmente, ni para las naciones ni mucho menos para la sociedad internacional.

Cumplida nuestra misión, que debe ser de trabajo constante, inteligente y sacrificado hasta el heroísmo, debemos ser optimistas acerca de los destinos del mundo.

2. *Relativo optimismo.*

La trágica confusión, en que el mundo se halla sumido en estos días de prueba para la humanidad, las tinieblas de la incomprensión, del odio y de la guerra más sangrienta, que se ha extendido por las cinco partes del planeta, no deben en manera alguna desalentarnos [1]. No serán un

[1] Texto redactado durante la segunda guerra mundial.

crepúsculo. No podemos caminar hacia una noche cerrada, sino siempre hacia un día, más o menos luminoso.

Nuestro relativo optimismo lo fundamos en dos razones: una apoyada en la misma naturaleza humana, y otra de orden providencial.

1. — La estructura misma de la persona humana nos permite vislumbrar una vigorosa reacción, después de cada cataclismo por que atraviese. Hemos señalado en la naturaleza humana ciertas deficiencias esenciales. Pero el Creador ha tenido buen cuidado de ponerles un contrapeso suficientemente poderoso, para que nunca las deficiencias humanas triunfen de una manera definitiva en la sociedad humana, sumergiéndola en el abismo de una degradación universal. Ese contrapeso lo constituyen las fuerzas ascensionales, ese *"pondus naturae"*, que inclina al hombre hacia el bien y hacia la verdad, y mantienen en él una sed insaciable de lo divino.

Parece que Dios infundió en la naturaleza humana ciertos elementos, algo así como las antitoxinas del organismo, que preservan al espíritu humano de una desintegración moral colectiva. De tal forma que, dejada la naturaleza humana al libre juego de las pasiones, siempre existe en ella cierto freno instintivo, que la hace reaccionar aun en las peores circunstancias.

La obra de Dios es tan perfecta, que no creemos en una hecatombe moral de la humanidad. Aun cuando ciertos gobiernos y ciertos pueblos han pretendido borrar el nombre de Dios de sus instituciones y de las conciencias individuales, y por esta despolarización de lo absoluto hayan caído en terribles depravaciones y contraído miserables lacras sociales, un instinto los ha contenido dentro de ciertos límites en su corrupción moral, y más todavía, les ha permitido reaccionar ante los peligros de aniquilamiento colectivo a que parece los llevarían sus vicios.

Más aún, su misma profesión de ateísmo, su autono-

mía respecto de Dios, no pudo ser ni duradera ni total; parece que una fuerza interior compele al hombre a buscar a Dios, como centro de su felicidad; y nos parece moralmente imposible que la mayoría de los hombres lleguen a sustraerse a esa inclinación profunda de la naturaleza, que los lleva hacia Dios, los inclina hacia lo bueno, y los aparta de lo malo.

Puede sin duda el individuo descender hasta un grado de depravación moral casi absoluta. Es el individuo el que ha de salvarse o condenarse en definitiva. Pero la sociedad, como tal, no tiene un premio o un castigo definitivo. Es un medio puesto por Dios para ayudar al hombre a conseguir su propia y definitiva perfección individual. Por eso nos inclinamos a creer que, mientras la sociedad exista, será suficientemente apta para cumplir con su finalidad propia.

Esta razón, unida a la que hemos apuntado antes, esto es, que es muy difícil que la mayoría de los hombres se sustraigan en una forma brutal e inhumana a su inclinación hacia el bien y a su aspiración hacia Dios, nos induce a ser relativamente optimistas acerca de la marcha futura de la humanidad.

Es cierto que no podemos soñar tampoco en una era de felicidad ideal permanente para la humanidad en este mundo. Y eso, por la misma constitución humana. Las deficiencias intrínsecas se encargarán continuamente de desencadenar tormentas y guerras en el seno de la sociedad humana, como las desencadenan en el interior de cada individuo.

Pero ahí están las perfecciones de la misma naturaleza, dispuestas siempre a la lucha. Puede obtenerse mayor grado de bienestar social, y es obligación de todos trabajar con desinterés para conseguirlo. Pero en este mundo la sociedad humana, como los individuos, quedarán siempre sujetos a un continuo vaivén de bienes y de males, entre los

que deben luchar sin descanso. La célebre sentencia "la vida del hombre en la Tierra es un continuo luchar", es también aplicable a la sociedad. Luchar sin ser nunca vencido, pero sin llegar tampoco a la victoria definitiva, que sólo es propiedad de la etapa de la inmortalidad.

2. — Pero no debemos olvidar que en esta lucha, en que se ve envuelta la sociedad por la naturaleza misma de los individuos que la componen, está siempre presente el autor de la naturaleza, que vela por su obra. Presencia providencial, pero velada y misteriosa. Ni puede ser de otra manera porque es una providencia acomodada, sin duda al período de prueba en que se halla la humanidad en este mundo. Puede permitir, por lo tanto, ha permitido, y podemos suponer que permitirá siempre, males y trastornos sociales, en la misma forma en que los permite en los individuos. Pero no permitirá, sin duda ninguna, que la sociedad deje de cumplir con su función específica de asegurar a los hombres las condiciones necesarias para su desarrollo y perfección material y espiritual.

He aquí los dos motivos que nos alientan a esperar una reacción en las frecuentes caídas de la humanidad, sin permitir, por otra parte, que nos durmamos con la seguridad de un éxito que no se obtendrá sin el esfuerzo y la lucha de cada uno de nosotros.

3. *Integración natural de la persona humana en Dios.*

Una última consideración se nos impone todavía antes de terminar nuestro estudio sobre la persona humana. Aunque la hemos debido subrayar más de una vez, por exigirlo así la explicación integral de los problemas humanos, queremos recapitularlos iluminados por ella. Nos referimos al lugar que en toda explicación de la persona humana corresponde a la idea de Dios.

La divinidad está tan presente al hombre, interior y exteriormente, que el hombre no puede prescindir de ella, ni en su pensar ni en su vivir, ni en su ser. De tal manera está como sumergido el hombre en Dios, que se halla rodeado y empapado de Él; y asimismo, todos los seres, con quienes entra en contacto el hombre, los encuentra abismados en el mismo Ser absoluto.

En una forma *análoga* a aquella con que la noción abstracta de ser trasciende de tal manera todos los seres y todas las nociones mismas de los seres, pues nada hay que no sea ser, la idea de Dios *trasciende* toda la pluralidad inagotable de los seres contingentes, no por una inclusión formal de aquélla en sus esencias limitadas, sino por una *relación esencial*, que con razón ha merecido el término escolástico muy apropiado de *"trascendental"*. Esta relación trascendental de todos los seres al Ser Absoluto, es la esencia misma de la contingencia, que hemos descrito al coronar la explicación metafísica de la persona humana. El "ab alio" que traspasa de parte a parte todas las realidades contingentes, es un reconocimiento ontológico, una invocación existencial de todos los seres del universo, por el que reconocen su propia limitación y su dependencia del Ser Infinito. La filosofía, al querer dar una explicación última del cosmos, ha debido auscultar sus más íntimas relaciones, y recoger necesariamente esa invocación esencial de los seres a Dios, esa presencia trascendental de Dios en los seres.

Nada extraño que en la persona humana el eco de la divinidad resuene con mayor intimidad e insistencia. Por eso el hombre, al querer explicarse a sí mismo, ha de poner en el centro de su antropología la idea de Dios. Como individuo, ni el hecho de su propio estar en el mundo, ni su psicología, ni su moral, ni sus luchas internas y externas por una felicidad que nunca alcanza en este mundo, ni sus ansias de lo infinito, ni su conciencia del orden moral, logran una explicación definitiva y tranquilizadora para la exigen-

te inteligencia humana, sin referir todos los problemas en último término a Dios. La persona humana, sin Dios, es incomprensible. Como ser social, lo mismo. Bástanos pensar que la dignidad de la persona humana no tiene defensa alguna eficaz ante las demás personas, y menos ante el Estado, si no se fundamenta en un derecho absoluto, que esté por encima de la mudable voluntad humana. Todo lo humano es relativo, contingente. Sólo el Ser Absoluto puede ser la *única fuente* de un derecho que no pueda ser libre y válidamente anulado por el capricho de un tirano. En realidad un gobernante que ignora su propia dependencia, y la de sus súbditos, de Dios, puede, con cierta lógica, considerarse como la única fuente de derecho y cometer los mayores atropellos. Sin referencia a lo absoluto, la moral individual y social es autónoma; y ante una moral autónoma, no puede haber en realidad más derecho que la fuerza. La persona humana tiene una vinculación *esencial* con Dios. En esa vinculación radica a la vez su dignidad y su autonomía ante todos los seres del cosmos, y la explicación suprema de su esencia psicológica, metafísica y moral.

4. *Integración sobrenatural de la persona humana en Dios.*

Hemos hablado hasta ahora como filósofos. Parece que, desde el plano de la filosofía pura, ya nada tenemos que añadir. Sin embargo, el auténtico filósofo, cuando ya ha agotado todos los problemas del hombre considerado en su esencia pura, debe echar una mirada sobre el *hombre histórico.* El estudio pasa entonces del plano de la esencia al de la historia; del plano del "a priori", al "a posteriori". Éste no puede anular al primero, sino sobreañadir nuevos elementos.

Ahora bien, en el plano de la realidad histórica de la persona humana, hallamos *un nuevo elemento* sobrepuesto a su naturaleza. Un nuevo ámbito de perfección que exce-

día su capacidad *natural*, y que sólo a Dios, dueño de la naturaleza, pertenecía otorgarlo al hombre, prolongando, con su auxilio especial, más allá de sus fuerzas naturales, su ideal de perfección y felicidad.

La Revelación nos ha dado a conocer este hecho: La persona humana no está ya destinada a poseer a Dios por un conocimiento y amor propio del siervo, sino del *hijo de Dios*, dignificación sobrenatural de la persona humana, perdida por la caída original, pero restaurada por el *Hijo de Dios*, Jesucristo, que apareció en la historia humana como Palabra del Padre y como Redentor del mundo. Desde entonces la persona humana tiene como cauce único para llegar a su fin sobrenatural, la Iglesia que Jesucristo estableció, como heredera de su revelación y depositaria de sus gracias.

He aquí los nuevos elementos históricos que no puede olvidar un estudio integral de la persona humana:

1) la realidad histórica de elevación del hombre a un fin sobrenatural, y de la gracia que para ello recibe;

2) la realidad histórica de la Iglesia Católica.

No hacemos más que indicar la ruta que debe seguir el que termina el estudio filosófico de la persona humana. Si es un imperativo resolver los problemas filosóficos, es mayor el de no dejar trunco el estudio del hombre, tal como existe. Imperativo que incumbe a cada uno cumplir personalmente. Ante la luz de la Revelación el panorama filosófico de la persona humana se ilumina y se agranda. Y es necesario, por voluntad divina, que el hombre y la sociedad se acomoden a la Revelación.

Es necesario que tanto el individuo como la sociedad, las naciones como los gobiernos, tengan en cuenta el nuevo estado de cosas, que Jesucristo trajo al mundo: *no hay más que un solo último fin, el sobrenatural; no hay más que un solo camino, la Iglesia Católica; no hay más que un solo Redentor, Jesucristo.*

APÉNDICE *

LA METAFÍSICA NACIONALSOCIALISTA ACERCA DE LA PERSONA HUMANA

1. *Origen.*

Una de las concepciones filosóficas de la persona humana que no podemos menos de estudiar con interés es la del *nacionalsocialismo*. Su actualidad, la enorme influencia que ejerce la maquinaria política, social y bélica puesta

* Hemos remitido a un *Apéndice* el estudio que sobre la metafísica nacionalsocialista y la persona humana, incluímos en la segunda parte de la primera edición. Después de su derrumbe político y militar, el nacionalsocialismo tiene más que todo el interés de una experiencia histórica. Sin embargo, no sólo por una posible reviviscencia del mismo con alguna nueva modalidad, sino porque su concepción entra dentro de los moldes generales de cualquier tipo de totalitarismo, creemos que son de actualidad las consideraciones incluídas en este capítulo, y por eso hemos querido conservarlo, en forma de *Apéndice*.

Actualmente el tipo de totalitarismo que más vivo y amenazante se sigue manteniendo es el del *comunismo*. Pero basta sustituír los términos *nacionalsocialismo* por *comunismo*, y *mística de la sangre y de la raza* por la del *materialismo histórico y del Estado proletario*, para que, con ligeras variantes, puedan aplicarse al comunismo las reflexiones del presente estudio.

No menos hemos querido conservar estas páginas por las consideraciones que sobre la teoría del conocimiento en ellas expresamos. Los puntos de vista sobre el valor del conocimiento abstracto y el concreto, sobre el racional y existencial, y la necesidad de que ambos se apoyen mutuamente, los creemos de actualidad, después de trascurrido este decenio, en que el existencialismo ha puesto, una vez más, en primer plano, el problema de una filosofía de lo concreto.

al servicio de esta teoría [1], nos obliga a examinar a fondo los fundamentos filosóficos en que se basa. Lo que aquí nos interesa estudiar es la conformidad o disconformidad de la concepción filosófica nacionalsocialista con *la realidad* de la persona humana.

La filosofía nacionalsocialista ha sido, a nuestro parecer, el resultado de una ideología política; al revés de lo que suele suceder con otras concepciones filosóficas. El plan político-económico de una Alemania superior, trazado con tanto vigor en *Mi lucha,* necesitaba una fundamentación filosófica, y se aprestaron a construirla los intelectuales partidarios de la nueva política. Al revés de lo acaecido al marxismo, que nació de la fusión del hegelianismo con el materialismo, en nuestro caso la filosofía ha seguido, y no precedido, a la concepción política. Este fenómeno se presta a dos observaciones:

1) El espíritu profundamente filosófico del hombre necesita justificar ante su inteligencia, lo mismo que ante su conciencia, su manera de pensar y de proceder hasta obtener las últimas razones.

2) El hecho de que tengamos una filosofía, nacida al servicio y para el servicio de una concepción política (siendo así que debería haber sido lo contrario), nos induce a desconfiar por anticipado de la objetividad y, por lo tanto, de la validez de dicho sistema filosófico. Sin embargo, esta sospecha no es suficiente para rechazarlo *a priori,* y por eso deseamos estudiarlo en sí mismo.

Por demás está hacer notar que nuestra exposición del sistema filosófico del nacionalsocialismo, así como las observaciones que sobre el mismo tengamos que formular, están afuera y por encima de todo partido y de todo interés político nacional o internacional; y que buscamos since-

[1] Recordamos que estas líneas fueron escritas al comienzo de la segunda gran guerra (1940), cuando el Estado nacionalsocialista estaba en la cumbre de su poderío político y de sus triunfos militares.

ramente la investigación de la verdad, hállese donde se halle[2].

2. *Exposición.*

a) Metafísica heroica. — ¿Cuál es la concepción nacionalsocialista acerca del hombre, de la persona humana?

Para conocerla debemos retroceder hasta los primeros principios de su metafísica.

Metafísica heroica, como la ha llamado típicamente Louis-Philippe Ricard en tres artículos, sumamente objetivos, publicados en el año 1938 en "Dossiers de l'Action Populaire"[3].

La metafísica heroica del Tercer Reich tiene como base un profundo resentimiento contra toda otra metafísica. Comienza por hacer tabla rasa de toda concepción filosófica precedente.

Toda la metafísica occidental ha oscilado en una opo-

[2] Como es sabido, la Iglesia Católica condenó solemnemente las falsas doctrinas del nacionalsocialismo en la encíclica de Pío XI, *Mit brennender Sorge,* A. A. S., vol. XXIX, 1937, ps. 145 y sigs.

[3] De la abundante literatura filosófica sobre el nacionalsocialismo hemos utilizado para nuestra información primero y sobre todo los tres citados artículos de Louis-Philippe Ricard, *La métaphysique héroïque du IIIe. Reich,* en "Dossiers de l'Action Populaire", nos. 404, 405 y 406, abril-mayo 1938. El valor, desde el punto de vista informativo, de estos artículos, reside en que el autor ha recibido directamente las enseñanzas de la universidad oficial alemana, asistiendo a sus cursos. Ricard utiliza, además de la enseñanza recibida oralmente, dos obras de filósofos nacionalsocialistas: *Idee und Existenz,* de H. Hayse, profesor en la Universidad de Göttingen, Hamburgo, 1937; *Volk und Erziehung,* de E. Baeumler, profesor en la Universidad de Berlín, Berlín, 1936. Por nuestra parte hemos consultado ambas obras, comprobando la objetividad de las referencias de Ricard. Desde el punto de vista metafísico es de mayor interés el libro de Heyse, quien da primero una interpretación, a su manera, de la historia de la filosofía, desde sus orígenes hasta nuestros días, y propone en la última parte los principales problemas filosóficos. Es curioso que, como subraya Ricard, tanto Heyse como Baeumler "se refieren continuamente al *Mythus,* de A Rosenberg, y hacen propio, sin restricción, su pensamiento".

Citamos el estudio de Ricard, por la inicial de la revista "Dossiers" ("D."), el número y la página.

sición característica de dos tendencias que se han ido disputando el imperio de la filosofía: materialismo, positivismo, sensismo, agnosticismo, por un lado; por otro lado, espiritualismo, racionalismo, idealismo. Nada más absurdo, dicen nuestros filósofos, que esta esquematización de la realidad. Mucho menos tolerable es todavía la llamada oposición entre cuerpo y alma, entre materia y espíritu: todas estas conclusiones metafísicas llevan, en una forma u otra, a admitir la existencia de un principio trascendente al mundo; en otras palabras, de un Dios *Creador* del que dependen todos los hombres. Esta concepción del Ser Supremo coloca al hombre en situación de *inferioridad*: el hombre, en medio de las dificultades de que se halla rodeado en este mundo, eleva sus manos temblorosas en actitud suplicante a la Divinidad, implorando su protección; es la posición psicológica del pobre, del enfermo, del débil que no se basta a sí mismo. Esta actitud de debilidad y de insuficiencia es indigna del hombre; lo mantiene retraído de las grandes luchas necesarias en este mundo para el progreso de la cultura y de la humanidad. Esta concepción no es propia del hombre en su primitiva grandeza; es el fruto de una raza degenerada, o mejor, de una gente sin raza (*rassenlos*), de donde ha brotado la civilización occidental judío-cristiana [4].

El hombre primitivo no era así. En sus más genuinas representaciones (los nórdicos y con ellos la Grecia de los presocráticos), el hombre se halla frente a las fuerzas de la naturaleza librado a su propio valer; es impelido a una continua lucha, a una vida trágica, para defender su existencia, y para labrar su felicidad.

¿Cuál es la interpretación metafísica del mundo y del hombre?

b) *Realidad y conocimiento.* — Lo que existe está do-

[4] "D.", nº 404, ps. 4-11.

tado de una *unidad* cerrada y absoluta. No podemos hablar en el todo existente de una distinción entre lo ideal y lo real, entre lo esencial y lo existencial; estas distinciones son el fruto de abstracciones lógicas, destituídas de todo valor [5].

La realidad y la idea no son más que el acto mismo de la existencia; "éste no es ni sensación, ni juicio, ni razón, ni actividad puramente práctica, ni actividad puramente teórica, sino todo esto a la vez: un conocimiento orgánico y vital, una especie de instinto, de simpatía de la existencia hacia sí misma, que es necesario vivir y experimentar para entenderla... El verdadero conocimiento, el conocimiento existencia, es mucho menos un saber pasivo (*kennen*), que un poder (*können*), que la actividad misma de la existencia revelándose a sí misma en la complejidad de sus operaciones vitales y de sus relaciones «por el uso» con el universo entero". "La fuerza existencial es el concepto fundamental y primero de la filosofía y de la cultura nacionalsocialista... La filosofía del Espíritu sin patria (*heitmatlos*), que negaba la fuerza, debía degenerar en intelectualidad. Un renacimiento de esta cultura del espíritu..., es imposible. Vivimos en la época de la cultura de la fuerza..., la fuerza no es manifestación del espíritu al lado de las otras, sino la raíz y la fuente de todas (*Baeumler*)" [6]

Oigamos a Heyse fundir, de manera explícita, en una sola realidad absoluta el ser y el existir, el obrar y el conocer, la noción de ser abstracto con la realidad concreta del cosmos y del hombre mismo: "La verdad en su originalidad no es un pensar de manera especulativa, ni deshojada, sino experimentada como un saber existencial, que se realiza en el devenir histórico por el peligro y por la acción" [7].

[5] "D.", nº 405, p. 20.
[6] "D.", nº 405, p. 23.
[7] Heyse, ob. cit., p. 251.

"La idea de todo... He aquí el rechazo de toda determinación nominativa de la existencia humana y del ser por algún principio particular de ser o de valor, que conduciría a poner de relieve tal aspecto de la existencia del hombre en el mundo, a desconocer tal otro y aun a la negación de esta existencia en favor de un orden trascendente...; considerar la existencia humana en su unión con el ser, es concebir pura y simplemente el ser como unidad y todo orgánico... Es el Ser en cuanto ser..., del que están suspendidas la ley y la idea del orden cósmico. La totalidad del ser que se legitima por sí misma eternamente"[8]

Según los filósofos nacionalsocialistas, la realidad no es más que un todo único, orgánico, del cual forma parte el hombre. El *todo-ser* está en continua lucha frente al no-ser y al caos. El hombre debe participar, como ideal de su vida, en esta lucha trágica del todo-ser, por la defensa de su existencia y de su unidad. De aquí la concepción de perpetua lucha, implicada en la filosofía nacionalsocialista. Concepción inspirada en la filosofía de Nietzsche; "nosotros debemos tener de nuevo conciencia del hecho de que frente al Ser, frente a la armonía del ser y de la vida, se hallan el caos, el anonadamiento y la ruina. He aquí precisamente lo que es decisivo. Porque en la existencia sola, en el coraje y la energía intrépida de la existencia, el hombre llega a la ciencia de la armonía del ser, para reconocerla y cumplirla... La concepción fundamental de la vida es una voluntad de existir heroicamente, trágicamente...". "A nosotros los alemanes la calma nos espanta, ha dicho un alemán", como hace notar Ricard, después de la anterior cita de Heyse.

Una atmósfera de tempestad y de tormenta es nece-

[8] Heyse, ob. cit., ps. 304-305. Citado por Ricard, "D.", nº 405, p. 24.

saria para el hombre; si no, su vida es vaciedad y esclavitud [9].

c) *La raza y el Estado.* — Pero en medio de este torbellino de la existencia, el hombre corre peligro de perderse, de caer en el *no-ser*; esta actitud sería parecida a la psicología derrotista, que precisamente condenaban los filósofos del nacionalsocialismo. ¿Cómo evitar este anonadamiento final? Aquí surge el descubrimiento de la raza y del Tercer Reich. El *todo-ser* no es algo abstracto e impreciso, tiene una silueta, una dimensión, una solidaridad perfectamente definidas: *la raza.* En efecto, el ser en concreto no es más que esa "comunidad viviente; inventada por la naturaleza misma, para agrupar a los hombres en categorías diversas y netamente distintas... Ella forma un cuerpo... Ella es más bien el fruto de una diferenciación y de una determinación primitiva, que señalaron a los hombres con disposiciones, capacidades, talentos diversos, y los obligaron por eso a evolucionar en forma diversa, creándose un medio conforme a las características de su ser propio. Del uno al otro de los miembros de ese cuerpo, circula desde el principio una misma sangre, que ha brotado de las fuentes profundas y misteriosas de un mismo

[9] El prof. T. Pfeil, en su obra antes citada, hace notar, cosa que es muy evidente, la gran herencia que ha recibido la filosofía nacionalsocialista de la filosofía de la fuerza bruta de Nietzsche. El *super-hombre*, ideal de esta filosofía, "se parece a un raptor, bárbaro o demonio. El *super-hombre* despliega su vida enérgicamente, siendo en esencia su vida antipatía, violación y conquista del extraño y más débil, subyugándolo, tratándolo con dureza, y forzándolo a incorporarse a su propia manera de ser..." (p. 46). "Para hacerse un super-hombre, o al menos prepararlo en los futuros hijos, el hombre debe aumentar en forma permanente su vida, su fuerza vital, y su voluntad del poder; y vivir más allá de la verdad y falsedad — más allá de lo bueno y de lo malo y más allá de lo santo y de lo imperfecto" (p. 48).

"¿Qué es lo malo? Todo lo que proviene de la debilidad: no hay que buscar satisfacción, sino más potencia; no paz en general, sino guerra; no virtud, sino poder..." (p. 50).

Estas citas de Nietzsche son tan sólo una muestra; podrían multiplicarse, pues se hallan en cada página de sus obras.

corazón, alimentado con los mismos elementos y distribuyendo a todos la misma vida"[10].

Ahora bien, entre todas las razas sobresale aquella que posee una sangre más rica, más generosa, para proponerse, sin temeridad, las conquistas más heroicas y para sostener, sin desfallecimientos, los peligros trágicos que les acompañan. Esta raza es la raza germana.

"La verdadera filosofía no pertenece más que a los pueblos que llenan una porción del tiempo y del espacio, marcado con el carácter nórdico; son ante todo el pueblo griego y el pueblo alemán".

"Ésta no es una filosofía, una metafísica, una concepción al lado de otras, sino la filosofía, la metafísica, simplemente. Por esta razón un pueblo, que la naturaleza y la historia, la suerte y su genio propio han marcado con un carácter único, ha sido levantado a la heroica vocación de realizar la verdad, como forma y contenido de su propia existencia, y por esto un tal pueblo, el pueblo germánico alemán, posee una misión"[11].

Según esto, el destino del hombre de raza nórdica es el de ayudar al cumplimiento de la misión de su raza en el mundo. Para ello se requiere la comunicación sacrificada con su pueblo: *Ein Volk*. Ahora bien, la encarnación de la raza nórdica es el Tercer Reich. Él es, pues, en concreto, la manifestación suprema del Todo-Ser: ¡El Reich!, he aquí "no un símbolo de la metafísica de la existencia, sino la metafísica misma"[12]. A él hay que sacrificarlo todo. He aquí el paso lógico hacia el Estado totalitario más absoluto.

Resumiendo el pensamiento del nacionalsocialismo sobre la persona humana, he aquí cómo podría desarrollarse el diálogo con el filósofo nacionalsocialista:

[10] "D.", nº 405, p. 28.
[11] Heyse, ob. cit., p. 300. Ricard, "D.", nº 405, p. 30.
[12] Heyse, ob. cit., p. 366. Ricard, "D.", nº 405, p. 33.

—¿Qué es la persona humana?

—Ser viviente sujeto absolutamente al Estado.

—¿Por qué?

—Porque el Estado es la encarnación completa de la Nación-Raza, y el hombre se debe todo a su Nación-Raza.

—¿Por qué?

—Porque éste recibe de su raza el influjo vital por medio de la *sangre*, trasmisora de todas sus perfecciones.

—¿Por qué? ¿Acaso la sangre, eso material, biológico, puede producir las obras espirituales de la cultura y de la ciencia?

—Sí, puede, porque es un error craso distinguir entre materia y espíritu; no existe más que una sola realidad, *Única*, el Todo-Ser, en perpetua lucha con el no-ser; el Cosmos, en perpetua lucha con el caos.

—Pero, ¿por qué existe *una sola* realidad, si mi percepción de las cosas, mi conocimiento, me da como resultado una realidad múltiple, independiente ontológicamente del mundo?

—Porque eso no es más que una ilusión que hay que superar: el conocimiento mismo no es algo distinto de la realidad; y la verdadera filosofía es *existir* en el Todo-Ser.

3. *Observaciones críticas.*

Fácilmente se ve que estas respuestas van contra la esencia psicológica y metafísica de la persona humana.

¿Cuál es la falla fundamental? Falta base científica. Se pospone la ciencia a las preocupaciones sociales y políticas.

No se tienen en cuenta *los hechos* comprobados por la psicología experimental, ni las deducciones más inmediatas y fundamentales de la filosofía. Se desconoce la totalidad autónoma que en su ser y existir es característica de la persona, para insistir con exageración en el aspecto de su vincu-

lación con los demás seres del cosmos y sobre todo con los de la misma raza, vinculación que se da por absoluta.

Pero se advierte con claridad a dónde va encaminada esta concepción de la persona humana: a la absorción de la persona por la comunidad, a la integración absoluta del individuo en la totalidad, en la sociedad, en el universo. Pero estas consecuencias pertenecen al orden moral.

Por ahora nos vamos a contentar echando una mirada a la posición del hombre en el cosmos, según esta original filosofía, y decir algo acerca de sus fundamentos metafísicos.

Puede notarse de inmediato que en varios puntos coincide esta doctrina, con la concepción del hombre y de la persona, según Max Scheler, N. Hartmann, M. Heidegger, y otros filósofos existencialistas. Pero si en estos filósofos se hallan, a lo menos en sus fórmulas, serios reparos, aquí son mucho mayores los que se nos presentan: se acentúa brutalmente el panteísmo cósmico, se diluye la diferencia entre lo material y lo espiritual, se exagera la nota existencialista hasta el extremo, y, en fin, lo que es más característico, se sublima un elemento material y biológico, la sangre, hasta constituirla en el origen esencial de la cultura y de la esencia del hombre.

1) La primera deficiencia que observamos en esta concepción del hombre es que para ella el hombre no es *un ser individual,* una realidad individual separada de las demás realidades del cosmos. Ahora bien, esta afirmación es incompatible con *un hecho* primariamente experimentado, y acrisolado por los psicólogos experimentales. Es la percepción que se da en el hombre de un "yo", como opuesto a todo lo que es "no-yo". ¿Cómo compaginar la anterior tesis con este hecho inmediato de la conciencia?

¿Debemos decir acaso que se trata de una ilusión? Pero en nuestro caso la ilusión es imposible, por la identidad entre lo percibido y el sujeto que percibe.

El hombre se manifiesta de inmediato como una enti-

dad individual, ligada (espacio-tiempo-causalidad) al cosmos en que vive, pero constituyendo a su vez una totalidad en sí frente al cosmos; sólo así pueden explicarse los hechos de conciencia.

2) Pero hay todavía un error mucho más fundamental en la concepción de la persona humana de parte del nacionalsocialismo. Es el de la anulación de la espiritualidad de la persona humana, para convertirla en un ser puramente biológico; lo que equivale al error catastrófico, como dice Pfeil, de negar la diferencia fundamental que existe entre el hombre y el animal. A pesar de todas las protestas de *espiritualismo*, convertir un elemento biológico, como la sangre, en la fuente de toda actividad humana, es lo mismo que atribuir al aparato digestivo la producción de las obras más geniales del arte y de la cultura de la humanidad. ¿Cómo puede un simple elemento material, temporal y espacial, cual es todo lo que constituye la sangre, si prescindimos de su información por un alma espiritual, obtener representaciones espirituales, realizar actos que en su contenido prescinden del tiempo y del espacio, y que se manifiestan como realidades de un orden superior a la materia organizada? Pedimos, en nombre de la filosofía, una explicación más satisfactoria de esta manifestación real del ser.

3) Tampoco se explica en esta concepción, según la cual el hombre aparece sumergido en una corriente vital única, la de su raza, otro hecho fundamental de nuestra conciencia: el de percibirnos como *sujetos auténticos*, esto es, como fuente, ónticamente independiente, de la actividad de *nuestra* conciencia.

¿Cómo es posible que estemos en la perpetua ilusión de creernos sujetos de nuestras actividades, que brotan de lo más íntimo de nuestro ser, si en realidad no somos sino un canal por donde pasa, como un río impetuoso, la corriente incesante de la vida de nuestra raza?

4) Pero se nos dice que todos estos reparos que ofre-

cemos desde el punto de vista filosófico a la metafísica heroica del Tercer Reich, proceden de un apego excesivo a filosofías anticuadas, de una concepción de la realidad a través de categorías subjetivas, de principios metafísicos abstractos, de disquisiciones lógicas pueriles; y sobre todo se nos acusa de confundir el curso mismo de nuestros conocimientos con la auténtica filosofía, que no es otra, dicen, que la auténtica realidad del ser: "la verdad, repiten, es lo que es. La verdad no son los tratados de filosofía, la verdad no son las disquisiciones teóricas de los filósofos: la verdad no son las tesis esquemáticas de la filosofía escolástica que pretende reducir la realidad a unas cuantas fórmulas abstractas y vacías de sentido: no, la verdad es mucho más que eso, la verdad es la realidad misma, que es imposible aprisionar entre las mallas demasiado abiertas del pensamiento. ¿Quién puede encerrar el agua dentro de una red? Para llegar hasta la verdad es necesario sobrepasar los moldes de nuestros conocimientos abstractos y sumergirnos en la realidad misma de las cosas, en su flujo existencial".

Y llegamos así a lo que podríamos llamar el último reducto de la metafísica nacionalsocialista, que es compartida por una serie de filosofías modernas, entre otras, por la filosofía existencial. Es el problema del llamado *conocimiento irracional*, en cuanto que se trata de una manera de conocer, que no es discursiva ni es tan sólo intelectiva, ni es tampoco intencional, sino *existencial*. Quiero, por ejemplo, conocer la realidad humana: no debo reducirme a catalogar las sensaciones que tengo acerca de la realidad "hombre"; no debo deducir por los principios de causalidad, de razón suficiente, de contradicción, etc., la realidad constitutiva del ser humano. Todo esto, inevitable según nuestra manera de ser, no me llega a dar *todo* lo que implica la realidad "hombre"; para ello debemos, por una especie de participación ontológica, experi-

mentar el ser del hombre, instalarnos en su intimidad y percibir su realidad misma; ahí está el auténtico conocimiento del ser. De nada sirve la ideación abstracta, a nada llevan las deducciones o inducciones. El conocimiento auténtico de la filosofía es superior a todo este andamiaje lógico, y se obtiene por la unión inmediata con el ser mismo; en una palabra, llegar a la identificación de los dos planos, del ser y del conocer, es la auténtica filosofía.

He aquí el problema último, sin cuya solución no podemos ni siquiera comenzar un diálogo útil con la filosofía nacionalsocialista. Por ello, de él nos vamos a ocupar con más detención.

¿Qué significado puede tener esta identificación entre el conocimiento y la realidad, haciendo de la realidad misma el auténtico conocimiento?

Esto equivale a suponer que el hombre no puede adquirir una auténtica expresión de la realidad del ser por medio del conocimiento, y que, para percibirla, es necesario *experimentar* la misma realidad: instalarse en las cosas, instalarse en el ser, y percibir el ser mismo en su nativo fluir. ¿Qué debemos decir de esta filosofía que rechaza el conocimiento intelectual y el conocimiento sensible, como instrumentos captadores de la realidad?

Para resolver una cuestión sin duda alguna difícil, y resolverla sin caer en ningún extremo vicioso, debemos analizar con detención todos los elementos que entran en juego. Ya que, si en realidad sólo una participación existencial del ser puede llevarnos a la auténtica filosofía, la filosofía que se ha estado realizando hasta el presente y nuestra manera de concebir el mundo y el valor de nuestros conocimientos, deberían cambiar totalmente, y estaríamos frente a una revolución parecida a la que introdujo Copérnico en la astronomía.

Primer elemento: *el conocimiento abstracto.*

Segundo elemento: *el conocimiento experimental* que

puede ser de orden intelectivo o de orden sensitivo. (Tomamos la distinción de estas dos palabras en un sentido amplio, pues presuponer la existencia de sensaciones propiamente tales y de intelecciones de orden superior a las sensaciones, lo rechazaría, por lógica, en el punto actual de nuestra discusión el filósofo nacionalsocialista).

Tercer elemento: *contacto inmediato con la realidad*, que podríamos también designar como una inmersión ontológica en el ser.

Cuarto elemento: *la realidad en sí misma*, el ser en sí mismo.

Problema. Frente a estos elementos se plantea el siguiente problema: ¿cómo puede el hombre llegar a una percepción auténtica de la realidad?

A este problema se dan dos soluciones opuestas:

Dicen unos: el conocimiento verdadero y único se nos da en las intuiciones sensitivas o intelectuales, y también en las representaciones abstractas.

Dicen otros: la percepción de la realidad se nos da en nuestro mismo ser y en nuestro mismo hacer. En otras palabras, se nos da en una experiencia del ser, que es consciente a sí mismo.

(Notamos de nuevo que esta manera de pensar no es exclusiva del filósofo nacionalsocialista; la proclaman otros modernos filósofos alemanes, y algunos filósofos franceses participan de este punto de vista).

¿Qué debemos responder?

Vamos a concretar nuestra respuesta (inspirada en el tradicional realismo moderado) en cinco puntos.

1) *El conocimiento abstracto es incapaz de representar la realidad* tal cual es.
2) *El conocimiento intuitivo, tanto sensitivo como intelectual*, no puede *tampoco darnos* una expresión total *de la realidad, tanto externa como interna.*

Respecto de los puntos 1 y 2, fácilmente reconocerá

cualquiera, que su conocimiento, aun intuitivo y de los objetos más presentes y familiares, *nunca llega a representarle el objeto tal cual es en toda su realidad, con todas* sus maneras de ser. El hecho de que siempre podemos ir adquiriendo *nuevos* conocimientos de un objeto (de una persona, de una ciencia, de un hecho histórico, etc.), nos muestra que *nunca* llegamos a conocerlo *totalmente*, y que nuestro conocimiento siempre resulta *parcial* e *imperfecto*. Un conocimiento perfecto de la realidad, *exhaustivo*, es sólo propio de Dios[13]. Concedemos así su *parte* de razón a los existencialistas, que proclaman la *insuficiencia* del puro conocimiento, sea abstracto, sea intuitivo, para aprehender la realidad, se entiende, *toda* la realidad.

Pero los mismos existencialistas deberían, por su parte, reconocer los puntos 3, 4 y 5, y mitigar, en consecuencia, sus opiniones o sus fórmulas.

3) *Es absolutamente necesario reconocer una distinción ontológica entre la* realidad-conocimiento *que representa, y la* realidad-objeto *representada.*

Porque es asimismo un hecho que para conocer un árbol no debo meter mi ser y mi vida dentro del ser y vida del árbol... Lo mismo de una persona...; de un paisaje...[14].

4) *Aunque ninguna de las formas de conocimientos anteriores nos den una percepción adecuada,* o total, *de la realidad, sin embargo,* nos dan una percepción verdadera, *exacta,* aunque parcial: *nos dicen* algo *de lo que es, pero no nos dicen* todo *lo que es.*

[13] La imperfección del entendimiento humano ha sido siempre reconocida por la filosofía escolástica. Ella proviene de la *limitación* o *potencialidad*, propia de todo ser creado, y se agrava en el hombre por la dependencia de las facultades espirituales, respecto de las materiales.

[14] "Lo que es entendido, no está en el entendimiento según es en sí, sino según su semejanza. Pues la piedra no está en el alma, sino la imagen (*species*) de la piedra". S. Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, 1, 76, 2, 4.

Reconocemos *así lo que hay* de deficiencia en la adecuación de la verdad lógica a la verdad ontológica. Pero asentamos el hecho fundamental de que nuestros conocimientos nos ponen en contacto intencional con la realidad, y que con toda propiedad pueden, por consiguiente, llamarse *verdaderos.*

5) *El contenido de lo que podría llamarse conocimiento existencial no hace notar su presencia en el campo de la conciencia,* no llega a tener trasparencia, no llega a tener valor intencional, y por lo tanto cognoscitivo, para el hombre, *sino en cuanto adquiere la forma de algunos de los conocimientos arriba indicados.*

Sólo la conciencia es luz, y por ello, sólo lo que de alguna manera entra en el campo de la conciencia puede recibir su iluminación. Lo demás pasa "inadvertido", inconsciente, desconocido.

6) Hay que reconocer, sin embargo, que existen en nuestros seres, y en particular en el ser humano, ciertas como *direcciones ontológicas,* como flechas indicadoras, que *equivalen* a un conocimiento auténtico y que nos inducen a obrar con seguridad en el orden práctico, especialmente en las acciones más necesarias, más trascendentales; entre ellas figuran sobre todo el sentimiento y el instinto; pero que no llegan a tener un *valor seguro,* como representación de la realidad, sino *en* y *mediante* nuestra manera de conocer abstracta o intuitiva, y que por consiguiente es en definitiva el conocimiento intelectual, el conocimiento como representación, el que nos pone en contacto auténtico, *contacto intencional,* con la realidad. (Fuera de este contacto con la realidad *externa* tenemos el contacto, a la vez, por representación y auténticamente existencial en la

percepción del propio "yo", y de sus actos de conciencia).

Un mayor desarrollo de estos puntos supondría ya un tratado de filosofía. Pero creemos que estas breves indicaciones pueden introducir al lector en la senda de una comprobación personal.

La filosofía nacionalsocialista se ha acogido, sin duda, a un existencialismo extremo, porque de éste se pasa con toda comodidad a un panteísmo absoluto, que suprime, a la vez, el problema de un Dios trascendente y deja a la persona humana sin su apoyo; sumergiéndola dentro del *Todo-Ser*, como absolutamente ligada a él. El totalitarismo es aquí muy lógico. Podría haber escogido para llegar al mismo término el idealismo hegeliano en vez del existencialismo irracional de Nietzsche, pero éste se acomodaba más a su culto por la vida y por la fuerza. Tiene todavía el existencialismo exagerado una ventaja más para la filosofía nacionalsocialista, que es la de suprimir el valor del conocimiento como tal, cerrando así los oídos a todas las objeciones que provienen de los principios especulativos (que tienen su fundamento en la experiencia) y de sus aplicaciones lógicas.

Todo esto es muy cómodo, pero es imposible luchar contra la naturaleza intelectual y racional del hombre. La palabra "conocer" tiene un sentido, que todos conocemos, y que distinguimos del "ser" y del "vivir" y del "obrar".

Aun los mismos que pretenden hacernos creer en una identificación entre el "conocimiento" y el "ser" o la "acción", están persuadidos en su conciencia de que hay una diferencia fundamental. Todos los esfuerzos para "pensar al revés" de lo que en cada momento comprobamos hasta la evidencia, no pueden sustraerse a la evidencia misma. Por eso serán ineficaces para la inteligencia humana todos los reclamos de la filosofía nacionalsocialista, para que se suicide en aras del "ser" o del "vivir" o del "obrar". La inteli-

gencia, en su conocimiento intuitivo y abstractivo, lo mismo que en sus deducciones o inducciones, tiene su valor propio, con el cual el hombre adquiere conciencia de la independencia ontológica de su persona frente a los demás seres y frente a la sociedad, y llega, por lógica, a la afirmación del Ser Absoluto, trascendente al mundo, el Dios personal de quien depende su destino eterno, y su verdadero ideal y dignidad de persona humana.

Los errores fundamentales del *comunismo*, acerca de la persona humana, no se diferencian radicalmente de los de la metafísica del nacionalsocialismo. La persona humana queda de igual manera anulada, no en el absoluto de la sangre y de la raza, sino en el materialismo y evolucionismo aplicado a la sociedad humana con una mística de redención del proletariado. El sarcasmo de esta redención es la esclavitud más radical en que el proletariado y todos los ciudadanos caen ante el grupo dirigente. Para atacar teóricamente de raíz todos los errores del comunismo habría que remontarse hasta el fundamental de su teoría del conocimiento, y, corregida ésta, ir paso a paso reconstruyendo, con las verdades correspondientes, la concepción de la persona humana, su puesto en el universo, y su dignidad excepcional [15].

El conjunto de errores implicados en el comunismo, de donde proceden sus tácticas absolutistas y destituídas de todo humanismo, ha sido señalado con acierto por el doctor Charles Malik [16], ya citado antes, y por creer que sus palabras revisten un interés especial, ya que no se trata de un católico, vamos a trascribirlas:

[15] Para una actualizada y documentada exposición de las deficiencias teóricas y prácticas del comunismo, es muy recomendable la reciente obra de Fulton J. Sheen, *Communism and the conscience of the west*, trad. cast. de León Mirlas: *El comunismo y la conciencia occidental*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1951. Ver especialmente los caps. 3 y 4: "La filosofía del comunismo" y "Los defectos del comunismo".

[16] *El comunismo: doctrina de desesperación.* Véase nota 30 de p. 439.

"Siendo el hombre un ser racional, sus malas acciones se originan siempre en un error de su inteligencia. A continuación enumeraré los ocho errores y compararé cada uno de ellos con la verdad de la tradición positiva occidental:

"1) La realidad definitiva es materia absoluta. La verdad es que además de la materia existe una realidad superior e independiente, es decir, la mente y el espíritu, que son por completo irreductibles a materia.

"2) Los atributos propios de la realidad son el cambio y la lucha. La verdad es que hay un orden de existencia estable e inmutable sobre el cual puede descansar, en realidad, la mente.

"3) No hay verdad eterna y objetiva. Lo cierto es que tal verdad existe y que sólo buscándola con toda humildad y encontrándola, podemos alcanzar un verdadero entendimiento y paz efectiva.

"4) Sólo existen lo inmanente y lo temporal. La verdad es que existe todo un cúmulo de cánones trascendentes, plenamente al alcance de la mente y del corazón.

"5) No hay Dios. La verdad es que existe un Dios, amoroso Padre de todos nosotros y Creador del cielo y de la Tierra.

"6) Que en lo que se refiere a la naturaleza de las cosas, sólo la tradición de Demócrito, Lucrecio, Feuerbach y Marx es la verdadera. La realidad es que esta tradición materialista ha sido plenamente absorbida por la otra tradición, más concreta, la de Platón y Aristóteles, hasta Hegel y Whitehead [17].

[17] Observaríamos sobre esta referencia del Dr. Malik a la filosofía de Hegel y de Whitehead, como opuestas a la tradición materialista, que sin duda acentúan el espiritualismo, pero, en cambio, en especial Hegel, caen en un panteísmo, dentro del cual es más difícil combatir la lógica del totalitarismo. El espiritualismo cristiano es la oposición más limpia y realista al materialismo.

"7) El hombre puede perfeccionarse por su propio esfuerzo autosuficiente. La verdad es que el hombre adolece de cierta perversidad innata, de la cual puede librarse sólo con ayuda trascendente.

"8) El ser humano existe en bien de la sociedad y del Estado. La verdad es que la sociedad y el Estado son los que existen en bien del ser humano"[18].

[18] Es exacta, fundamentalmente, esta afirmación del Dr. Malik. Para una precisión sobre el campo en que a veces el individuo humano debe sacrificar sus intereses a los de la sociedad, véase lo que hemos dicho en la tercera parte de esta obra, sobre las *relaciones entre el individuo y la sociedad*.

BIBLIOGRAFÍA

Obras del autor especialmente relacionadas con el tema de "La persona humana":

Filosofar y vivir (La esencia de la filosofía). Biblioteca "La Filosofía de Nuestro Tiempo", Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1948. 112 ps.

Heidegger: el existencialismo de la angustia. Biblioteca "La Filosofía de Nuestro Tiempo". Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1948. 112 ps.

Tres lecciones de metafísica in-sistencial. Conferencias pronunciadas en el Instituto Filosófico de Balmesiana. Edit. Balmes, Barcelona, 1961. 52 ps.

Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial). Biblioteca Filosófica. Luis Miracle Editor, Barcelona, 1958. 198 ps.

Das Wesen des Menschen. Revista "Scholastik", Herder, Freiburg, 36 (1961), 373-400.

Antropología filosófica in-sistencial. Ed. Depalma, Buenos Aires, 1978, XVIII + 367 ps. (Este volumen, el primero de la "Colección de Obras", contiene las tres antes citadas).

Persona y sociedad, hoy. Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1970. 77 ps.

Introducción a Teilhard de Chardin: El Hombre, el Cosmos y Dios. Ed. Tipográfica Editora Argentina, Buenos Aires, 1975. 170 ps.

El hombre y la evolución según Aurobindo y Teilhard. Colección Oriente-Occidente (ILICOO). Ed. Depalma, Buenos Aires, 1976. XXIII + 154 ps.

Obras citadas:

ADÚRIZ, J., S. J. — *Gabriel Marcel: El existencialismo de la Esperanza.* "La Filosofía de Nuestro Tiempo". Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1949.

AGUSTÍN, SAN. — *Opera omnia.* Migne Lat., especialmente vols. 32, 34 y 42.

ALLPORT, GORDON W. — *Personality.* A psychological interpretation. New York, H. Holt and Co., 1938. Versión castellana por M. Murmis con el título *Psicología de la personalidad.* Paidós, Buenos Aires, 1961.

ALLPORT, GORDON W. — *Pattern and growth in personality.* Holt, Rinehart and Wiston, Inc., New York, 1963. Versión castellana de Ismael Antich, con el título *La personalidad, su configuración y desarrollo,* Herder, Barcelona, 1966.

ANSELMO, SAN. — *Opera omnia.* Vol. I. Migne Lat., vol. 158.

ARATA, C. — *Appunti per un personalismo metafisico.* "Rivista di Filosofia Neoescolastica", Milano, XLII, 1950 (ps. 412-421).

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE (XV, cahier II, 1939). — *La philosophie du communisme,* par A. ETCHEVERRY, ALEX. MARC, B. ROMEYER, G. JARLOT. 277 ps.

ARISTÓTELES. — Obras, especialmente la *Metafísica,* y el *Organon.* Edic. Bekker, Berlín, 1831, vols. I y II; y Didot, París, 1848-1874.

ARMBRUSTER, LUDWIG, S. J. — *Objekt und Transzendenz bei Jaspers.* Rauch, Innsbruck, 1957.

AZPIAZU, J., S. J. — *Direcciones pontificias,* 3ª ed. Razón y Fe, Madrid, 1933.

BAUDIN, E. — *Cours de psychologie.* J. de Gigord, París, 1937-38.

BAZZANO, O. G., S. J. — *Critica cognitionis.* Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1943.

BEAUVOIR, S. DE. — *Pour une morale de l'ambigüité.* Les Essais, XXVI. Gallimard, Paris, 1947.

BELLOC, H. — *La crisis de nuestra civilización,* 3ª edición, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1945.

BLONDEL, M. — *L'Être et les êtres.* Alcan, Paris, 1935.

BLONDEL, M. — *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix.* Flammarion, París, 1939.

BOCHENSKY, J. M., O. P. — *El materialismo dialéctico soviético.* Rialp, Madrid, 1958.

BOECIO. — *De persona et duabus naturis.* Migne, P. L., t. 64.

BRUNNER, J., S. J.— *Die Grundfragen der Philosophie.* Herder, Freiburg i. B., 1939. Hay traducción castellana: *Ideario filosófico.* (El hombre ante los problemas fundamentales de la filosofía). Trad. por Joaquín Iriarte. Razón y Fe, S. A., Madrid, 1936.

BRUNNER, J., S. J. — *La personne incarné.* Etude sur la phénomeno-

logie et la philosophie existentialiste. Biliothèque des Archives de Philosophie. Beauchesne et ses Fils, Paris, 1947.

BUENAVENTURA, SAN. — *Opera omnia*... edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. Quaracchi, 1882 y sigs.

BUTTERFIELD, H. — *Christianisme et histoire.* Spes, Paris, 1955.

CAFFERATA, A., S. J. — *La estructura de la responsabilidad moral.* Según Santo Tomás y su relación con algunos aspectos de la psicología moderna. Inédito. Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1950.

CALVÉZ, J. Y., S. J. — *El pensamiento de Carlos Marx.* Taurus, Madrid, 1958.

CÓDIGOS DE MALINAS. — *Social — Familiar — de Moral Internacional — de Moral Política*). Ed. Sal Terrae, Santander, 1959.

Código social de Malinas. — Editorial Labor, en *Doctrina Social Católica de León XIII y Pío XI*, por A. Martín Artajo y Máximo Cuervo, 2ª ed., Barcelona, 1939.

CONCILIO VATICANO II. — *Constituciones, decretos, declaraciones, legislación posconciliar.* Introducciones históricas y esquemas, Ed. B. A. C., Madrid, 1966.

CONCILIO VATICANO II. — *Documentos completos.* 4ª edición, Ed. Sal Terrae, Santander, 1966.

CRAVEIRO, L. — *Francisco Sánchez, filósofo.* "Revista Portuguesa de Filosofía". Braga, VII, 1951 (ps. 125-133).

CRUZ, L. A., S. J. — *La participación en la filosofía de San Buenaventura.* Pontificia Univ. Javeriana. Separata de "Ecclesiastica Xaveriana", Bogotá, 1951.

DALBIEZ, R. — *La méthode psychoanalytique et la doctrine freudienne.* 2ª ed., 2 vols. Desclée de Brouver & Cie., Paris, 1949. Hemos utilizado la versión castellana de la 1ª ed., no cambiada en la 2ª en los pasajes citados: *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana.* Tomo II, *Discusión.* Dedebec. Desclée de Brouver, Buenos Aires, 1948.

DAMIANI, SANCTI PETRI. — *Opera omnia.* Vol. II, Migne Lat., 145.

DANIÉLOU, J., S. J. — *Essai sur le mystère de l'histoire.* Éditions du Seuil, Paris, 1953.

DAWSON, Ch. — *Religión y cultura.* Ed. Sudamericana, Bs. As., 1953.

DERISI, O. N. — *La persona. Su esencia, su vida, su mundo.* Instituto de Filosofía. Univ. Nac. de La Plata. La Plata, 1950.

DESCOQS, P., S. J. — *Individu et personne.* Archives de Philos., vol. XIV, cahier II, ps. 1-58.

DESCOQS, P., S. J. — *Métaphysique*. Ibíd., cahier III, ps. 1-56.
Todo el *cahier II* está consagrado al estudio de la persona humana, con el título *Autour de la personne humaine*. Colaboran, además de Descoqs: A. STOCKER, *Pour une psychologie de la personne*, ps. 59-86; J. DE LA VAISSIÈRE, *Les caractériologies et la psychologie profonde*, ps. 87-103; R. JOLIVET, *Notes pour une éthique personnaliste*, ps. 105-117; P. VIRTON, *La personne humaine en face du droit*, ps. 119-183.

DESCOQS, P. — *Praelectiones theologiae naturalis*. Cours de Théodicée. Tomus Primus, *De Dei cognoscibilitate*, I. Beauchesne, Paris, 1932.

DIELS, H. — *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 4ª ed., Weidmannsche, Berlin, 1922.

DIÓGENES LAERCIO. — *Vida de los filósofos más ilustres*. Trad. del griego por José Ortiz y Sanz. Buenos Aires, 1947. Ed. El Ateneo.

DONAT, J., S. J. — *Ethica generalis*, Rauch. Innsbruck, 1932.

DUFRENNE, M.; RICOEUR, P. — *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Collection "Esprit". Aux Éditions du Seuil. París, 1947.

DWELSHAUVERS, G — *Traité de psychologie*. Payot, Paris, 1928.

ESTÉVEZ, L. A. — *¿Liberalismo o nacionalsocialismo?* Editorial Difusión, Buenos Aires, 1941.

FACULTADES DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA DE SAN MIGUEL. — *Encíclicas Pontificias*. Colección completa de 1832 a 1958. 4ª edición, corregida y aumentada, preparada por el P. Federico Hoyos, S. V. D., 2 vols. Edit. Guadalupe, Buenos Aires, 1967.

FRAGUEIRO, A. — *El derecho natural y el estado totalitario*. Imprenta de la Universidad. Córdoba (R. A.), 1942.

FRANCA, L., S. J. — *A crise do mundo moderno*. J. Olimpo, Río de J., 1941. Trad. de Andrés L. Cafferata, S. J. Colección Espiritualidad Cristiana. Editorial Cultura. Buenos Aires, 1944.

FRANKL, V. E. — *Ärztliche Seelsorge*. Franz Deuticke. Wien, 1946.

FRANKL, V. E. — *Der unbewusste Gott*. Amandus-Verlag. Wien, 1949.

FREUD, S. — *Obras completas*. Trad. Luis López Ballesteros y De Torres. Biblioteca Nueva. Madrid, 1930. Especialmente: Vols. IV, V: *Introducción a la psicoanálisis*; VI, VII: *Interpretación de los sueños*; XIV: *El porvenir de las religiones*.

FRÖBES, I. — *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*. Herder, Freiburg i. B., 1932. Hemos entresacado las citas de la traducción española: *Tratado de psicología experimental*. Traducción

al castellano de la tercera edición alemana por José A. Menchaca, S. J., Razón y Fe, Madrid, 1934.

Gastel, C. van. — *La doctrina social de la Iglesia.* Herder, Barcelona, 1964.

Gillet, M. S., O. P. — *Culture latine et ordre social.* Flammarion, Paris, 1935.

Gilson, E. — *La philosophie de Saint Bonaventure.* Vrin, Paris, 1924.

Goldbrunner, J. — *Individuation.* Die Tiefenpsychologie von C. G. Jung. E. Wewel, Freiburg i. B., 1957. Trad. esp. por C. Ruiz-Garrido, Fax, Madrid, 1962.

Gonella, G. — *La persona nella filosofia del diritto.* A. Giuffrè, Milano, 1938.

Greeff, Etienne de. — *Notre destinée et nos instincts.* "Présences". Plon, Paris, 1945.

Greeff, E. de. — *Aux sources de l'humain.* "Présences". Plon, Paris, 1949.

Grünewald, Eduard. — *Heteronome Analyse und autonome Synthese personaler Existenz.* En *Personalisation.* Studien zur Tiefenpsychologie und Psychotherapie. Colección de estudios dirigida por M. L. Edelweiss, R. Tanco Duque y S. Schindler. Herder, Freiburg, 1964, ps. 28-39. Traducción castellana: *Personalización. Estudios de psicología profunda y psicoterapia.* Club de Lectores, Buenos Aires, 1964.

Guardini, R. — *L'univers religieux de Dostoïevsky.* Trad. H. Engelmann et R. Givord. Collections "Esprit". La condition humaine. Aux Éditions du Seuil, Paris, 1947.

Guardini, R. — *Freiheit, Gnade und Schisksal.* Kösel Verlag, München. Versión castellana del P. Guillermo Termenon Solis, con título *Libertad, Gracia y Destino,* Ed. Dinor, San Sebastián, 1954.

Gurvitch, G. — *Las tendencias actuales de la filosofía alemana.* Trad. cast. de P. Almela y Vives. Losada, Buenos Aires, 1939.

Hamelin, O. — *Essai sur les éléments principaux de la représentation.* Alcan, Paris, 1925.

Hartmann, A., S. J. — *Bindung und Freiheit des Katholischen Denkens.* Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt i. Main, 1952. Versión española por Constantino Ruiz Garrido sobre la 1ª ed. alemana, *Sujeción y libertad del pensamiento católico,* Herder, Barcelona, 1955.

Hegel, G. W. F. — *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Tomo II, *Filosofía de la naturaleza.* V. Suárez, Madrid, 1917.

HEHLMANN, WILHELM. — *Wörterbuch der Psychologie.* Kröner, Stuttgart, 1959.

HEIDEGGER, M. — *Sein und Zeit.* Max Niemeyer, Halle, 1931. Traducción por JOSÉ GAOS: *El Ser y el Tiempo.* Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

HILDEBRAND, DIETRICH VON. — *Una propiedad estética: La belleza del paisaje y de la música,* en "Ciencia y Fe", oct.-dic. 1951.

HILDEBRAND, DIETRICH VON. — *Christian Ethics.* David McKay Company Inc., New York, versión española de Salvador Gómez Nogales, S. J. Herder, Barcelona, 1962.

JAMES, W. — *Précis de psychologie,* trad. p. E. Baudin et G. Bertier Rivière, Paris, 1932.

JASPERS, K. — *Allgemeine Psychopathologie.* Dritte Auflage, Springer, Berlin, 1923.

JASPERS, K. — *Philosophie,* 3 vols. Springer, Berlin, 1932.

JOLIVET, R. — *Notes pour une éthique personnaliste.* "Archives de Phil.", vol. XIV, cahier II. Beauchesne, Paris, 1938.

JUAN XXIII. — *"Mater et Magistra"* y *"Pacem in Terris".* Prólogo y comentarios del Centro de Investigación y Acción Social, 3ª ed. Ed. CIAS, Bs. As., 1963.

KANT, E. — *Crítica de la razón pura.* Trad. José del Perojo. Sopena, Buenos Aires, 1940.

KIERKEGAARD, S. — *Temor y temblor.* Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1947.

KOCH, MANFRED. — *Die Begriffe Person, Persönlichkeit und Charakter.* En *Persönlichkeitsforschung und Personlichkeitstheorie.* Handbuch der Psychologie, B. IV, Göttingen, 1960, ps. 3-29.

KRUEGER, F. — *Estudios psicológicos.* Prólogo de F. Romero. *La enseñanza secundaria,* Nº 1, Univ. Nac. del Litoral, Instituto Social, Santa Fe, 1939.

LACENSIS, COLLECTIO. — Vol. VII: Acta et Decreta Sacrosanti Oecumenici Concili Vaticani... Friburgi Br. Herder, 1892.

LEIBNIZ. — *Tratados fundamentales* (Primera serie). Ed. Losada, Buenos Aires, 1939.

LEMARIÉ, O. — *Essai sur la personne.* Alcan, Paris, 1936.

LENNERZ, H. — *De Deo Uno.* Editio tertia. (Ad usum auditorum). Pontificia Universitas Gregoriana. Romae, 1940.

LEÓN XIII. — Encíclicas *Rerum novarum,* 16-V-1891, A. S. S., vol. 23. *Libertas,* 20-VI-1888, A. S. S., vol. 20.

LERSCH, PH. — *El hombre en la actualidad.* Trad. del alemán por J. Pérez Riesco. Gredos, Madrid, 1958.

Lersch, Ph.; Thomae, H. — *Persönlichkeitsforschung und Persönlichkeitstheorie.* Handbuch der Psychologie, Band IV. Verlag für Psychologie, C. J. Hogrefe, Göttingen, 1960.

Lersch, Ph. — *Aufbau der Person.* J. A. Barth, München, 1956, 7ª ed.

Lombardi, R., S. J. — *La doctrina marxista.* Ed. Atlántica, Barcelona, 1949.

Löwith, Karl. — *El sentido de la historia.* Ed. Aguilar, Madrid, 1956.

Lubac, H. de, S. J. — *El drama del humanismo ateo.* E. P. E. S. A., Madrid, 1949.

Llambías de Azevedo, J. — *Max Scheler.* Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía. Ed. Nova, Buenos Aires, 1966.

Llovera, J. M. — *Tratado de sociología,* 2ª ed. argentina. Ed. Fides, Buenos Aires, 1949.

Malik, Ch. — *El comunismo: doctrina de desesperación.* Editado por el Comité de los Estados Unidos sobre Europa Libre. 1949.

Marcel, G. — *Du refus à l'invocation.* NRF. Gallimard, Paris, 1948.

Marcel, G. — *Position et approches concrètes du mystère ontologique,* E. Nauwelaerts, Louvain. J. Vrin, Paris, 1949.

Maritain, J. — *Para una filosofía de la persona.* C. C. C., Buenos Aires, 1937.

Maritain, J. — *Réflexions sur la personne humaine et la philosophie de la culture.* "Cahiers Laënnec", set. 1935, ps. 15-43.

Maritain, J. — *Humanisme integral.* Ed. Nouvelle, Paris, 1947. Traducción por Alfredo Mendizábal, con el título *Humanismo integral,* 3ª ed., Ercilla, Santiago de Chile, 1947.

Marxuach, F. — *Compendium dialecticae, criticae et ontologiae.* Subirana, Barcelona, 1926.

Meinvielle, J. — *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana.* Edic. "Nuestro Tiempo", Bs. As., 1948.

Messer, A. — *La filosofía moderna de Kant a Hegel.* (Historia de la Filosofía), Biblioteca Filosófica. Ed. Espasa-Calpe S. A., Buenos Aires, 1939.

Michel, A. — *Hypostase.* Artículo del *Dictionnaire de Théologie Catholique,* 7, lère. p.

Mounier, E. — *Révolution personnaliste et communautaire.* Aubier, Paris, 1935.

Muller, A., S. J. — *Notes d'économie politique.* Première série. Edit. Spes, Paris, 1933.

Nédoncelle, M. — *La personne humaine et la nature.* Presses Universitaires de France, Paris, 1943.

NÉDONCELLE, M. — *Vers une philosophie de l'amour et de la personne.* Aubier, Paris, 1957.

NEUBAUER, V. — *Der Weg zur Persönlichkeit, in der Psychologie und in der Psychiatrie.* Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 1947.

NEUMANN, E. — *Tiefenpsychologie und neue Ethik.* Rascher Verlag, Zürich, 1949.

NOËL, L. — *Le réalisme inmédiat.* Bibliot. de l'Institut Supér. de Philosophie. Louvain, 1938.

NUTTIN, J. — *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme.* Une théorie dynamique de la personnalité normale. Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1950.

PENDE, NICOLA. — *La ciencia moderna de la persona humana.* Biología - Tipología - Psicología - Tipología normal y patológica - Aplicaciones médicas, pedagógicas y sociológicas. Trad. cast. por los Dres. Donato Boccia y Vicente A. Franco. Editorial Alfa, Buenos Aires, 1948.

PERPIÑÁ RODRÍGUEZ, A. — *Teoría de la realidad social.* Los problemas del hombre y de la vida humana. T. I. Instituto "Balmes" de Sociología. Consejo Sup. de Invest. Científicas, Madrid, 1949.

PFEIL, H. — *Der Mensch im Denken der Zeit.* F. Schöningh, Paderbon, 1938.

PICARD, G. — *Le problème critique fondamentale,* "Archives de Philosophie". Vol. I, cahier II.

PICARD, G. — *Réflexiones sur le problème critique fondamentale.* "Arch. de Philosophie", vol. XIII, cahier I.

Pío XI. — Encíclicas, especialmente: *Quadragesimo anno.* - 19/5/1931, A. A. S. vol. 23. *Mit brennender Sorge.* - 14/3/1937, A. A. S. vol. 29. *Divini Redemptoris.* - 19/3/1937, A. A. S., vol. 29.

PITA, E. B.; CIFUENTES, J. — *El punto de partida de la filosofía.* "Biblioteca Iberoamericana de Filosofía". Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires-México, 1941.

POLAK, P. DR. — *Frankls Existenzanalyse in ihrer Bedeutung für Anthropologie und Psychotherapie.* Tyrolin-Verlag, Innsbruck-Wien, 1949.

POLLIN, R. — *La création des valeurs.* Recherches sur le fondement de l'objectivité axiologique. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Presses Universitaires de France, Paris, 1944.

QUILES, I., S. J. — Ver al comienzo de esta bibliografía.

RABEAU, G. — *Species, Verbum,* Vrin, Paris, 1938.

RAHNER, K., S. J. — *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen*

Erkenntnis bei Thomas von Aquim. Kosel-Verlag, München, 1957. Versión española de Alfonso Alvarez Bolado, S. J., *El espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino.* Ed. Herder, Barcelona, 1963.

RÉGIS, J. — *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Sartre.* De Fontenelle, Abbaye S. Wandrille, 1948.

ROMERO, F. — *Filosofía de la persona,* Buenos Aires, 1938.

ROMEYER, B., S. J. — *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes,* 3 vols. Bloud et Gay, Paris, 1938.

ROUGEMONT, D. DE — *Politique de la personne.* "Je serve", Paris, 1934.

ROUGIER, LOUIS. — *Les mystiques politiques contemporaines et leurs incidences internationales.* Sirey, Paris, 1935.

RUSSELL, B. — *An outline of philosophy.* George Allen & Unwin Ltd. Museum Street, London, 1941.

RUSSELL, B. — *Introduction to mathematical philosophy.* George Allen & Unwin Ltd., London, 1938, 5ª ed.

RUSSELL, B. — *The analysis of mind.* Library of Philosophy. George Allen & Unwin Ltd., London, 1931.

RUTTEN, G. C., O. P. — *La doctrina social de la Iglesia.* Trad. cast. de la Ed. "Splendor", Santiago de Chile, 1933.

SABOIA DE MEDEIROS, R. — *Ensayo de pre-psicología. ¿Sustancia o estructura?* Strómata, vol. II; Bíos y Psiqué, 1940, ps. 173-210.

SAMPAY, E. A. — *Introducción a la teoría del Estado.* Edic. Politéia, Buenos Aires, 1951.

SÁNCHEZ, F. — *Quod nihil scitur.* Lyon, 1581. La 2ª edición llevaba el título más conocido: *De multum nobili et prima universali scientia Quod Nihil Scitur,* Francfort, 1618.

SARTRE, J. P. — *La Nausée.* Ed. Gallimard, Paris, 1938.

SARTRE, J. P. — *L'existentialisme est un humanisme.* Collection Pensée. Les éditions Nagel, Paris, 1946.

SCIACCA, M. F. — *L'existence de Dieu.* Prefacio de L. Lavelle. Trad. R. Jolivet. Philosophes Italiens. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1951.

SCIACCA, M. F. — *¿Qué es el humanismo?* Ed. Columba, Bs. As., 1960.

SCHELER, MAX. — *El puesto del hombre en el cosmos.* Trad. de José Gaos, Rev. de Occidente, Madrid, 1936, 2ª ed.

SCHELER, MAX. — *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Jahrbuch f. Philosophie u. phänomenologische Forschung). 3ª ed., Max Niemeyer, Halle, 1930.

SCHELER, MAX. — *Schriften zur Soziologie und Weltanschaungslehre*

III Band: Christentum und Gesellschaft. 1. *Teil: Konfessionen.* D. neue Geist, P. Reinhold, Leipzig, 1924.

SEMAINES SOCIALES DE FRANCE (Clermont-Ferrand, XXIXe. session, 1937). — *La personne humaine en péril.* — Compte rendu *in extenso* des Cours et Conférences. — J. Gabalda et Cie., Paris, 1938.

SHEEN, F. J. — *El comunismo y la conciencia occidental.* Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1951.

SIERRA BRAVO, R. — *La persona humana en el magisterio social de Pío XII.* Aguilar, Madrid, 1960.

SIMON, H. — *Destins de la personne.* "Cahier de la Nouvelle Journée", nº 31. Bloud et Gay, Paris, 1935.

SOROKIN, PITIRIM A. — *Social philosophies of an age of crisis.* London, 1952. Las filosofías sociales de nuestra época de crisis (El hombre frente a las crisis). Aguilar, Madrid, 1956.

SUÁREZ, F., S. J. — Obras: *Disputationes Metaphysicae. Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore. Defensio Fidei.*

THIEL, M. — *Versuch einer Ontologie der Persönlichkeit.* Erster Band: Die kategorie des Seinzusammenhangss un die Einheit des seins. Springer, Berlin, 1950.

THILS, G. — *Théologie et réalité sociale*, Casterman, Tournai, Paris, 1952. Traducción castellana, *Teología y realidad social*, Ed. Dinor, San Sebastián, 1955.

THOMAE, H. — *Das problem der Konstanz und Variabilität der Eigenschaften.* En *Persönlichkeitsforschung und Persönlichkeitstheorie.* Handbuch der Psychologie. B. IV. Götingen, 1960, ps. 281-356.

TOMÁS DE AQUINO, STO. — *Obras*, especialmente: *Summa Theologica, Summa contra gentiles, Quaestiones disputatae de Potentia, Quaestiones disputatae de Veritate.*

TROISFONTAINES, ROGER, S. J. — *De l'existence à l'être. La philosophie de G. M.* Nauwelaerts, Namur, 1953, 2 vols.

USENICNIK, A. — *De reflexione completa in qua intima videtur esse ratio certitudinis,* Acta secundi Congressus Thomistici Internationalis, invitante Academia Pontif. S. Th. Aq... Taurini-Romae, 1937. Ps. 91 y sigs.

UTZ, ARTUR FRIDOLIN. — *Sozialethik.* F. H. Kerle Verlag, Heidelberg, y Verlag, E. Nauwelaerts, Leuven, 1958. Versión española del tomo I por Carlos Latorre Marín, *Principios de la doctrina social*, Herder, Barcelona, 2ª edición, 1964; II - *Rechtsphilosophie,*

R. H. Kerle Verlag, Heidelberg, y Verlag E. Nauwelaerts, Leuven, versión castellana del tomo II por Alejandro Ros, *Filosofía del derecho,* Herder, Barcelona, 1965.

VASSIÈRE LA, J., S. J. — *Principios de psicología experimental.* Trad. del francés por F. Palmés, S. J., Barcelona, Subirana, 1924.

VELASCO IBARRA, J. M. — *Tragedia humana y cristianismo.* Edic. Nuevo Destino, La Plata, 1951.

VIDAL, A. — *Conscience de soi et structures mentales.* Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Presses Universitaires de France, Paris, 1943.

WETTER, LEONHARD. — *La ideología soviética.* Herder, Barcelona, 1955.

WICKENS, DELOS D., y MEYER, DONALD R. — *Psychology.* Holt, Rinehart and Winston, New York, 1961.

WUNDT, W. — *Compendio de psicología.* Trad. de S. González Alonso. Madrid, sin fecha.

ZARAGÜETA, J. — *Filosofía y vida.* I: La vida mental. "Instituto Luis Vives de Filosofía", Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1950.

ZUBIRI, X. — *Naturaleza, Historia, Dios.* Edit. Poblet, Buenos Aires, 1948.

Otras obras:

ARNOLD, M. B.; GASSON, J. A., y otros. — *The human person,* Ronald, New York, 1954.

ARNOLD, WILHELM. — *Persona, carácter y personalidad.* Ed. Herder, Barcelona, 1975.

BERTOCCI, PETER A., y MILLARD, RICHARD M. — *Personality and the Good: psychological and ethical perspectives.* David Mc Kay Company, Inc., New York, 1963.

CATELLI, R. B. — *Personality.* McGraw-Hill, New York, 1950.

CICLIK, PETER. — *El hombre y su personalidad.* Club de Lectores, Buenos Aires, 1963.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS. — *Esencia y vida de la persona humana.* Eudeba, Buenos Aires, 1979.

DONCEEL, J. F. — *Antropología filosófica.* Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1969.

EYMIEU, A. — *Le gouvernement de "soi-même".* Perrin, Paris, 1935.

FRANKL, VIKTOR E. — *La presencia ignorada de Dios: psicoterapia y religión.* Ed. Herder, Barcelona, 1979.

GORDON, J. — *Personality and behavior.* Mcmillan, New York, 1963.

GUARDINI, ROMANO. — *La esencia del cristianismo.* Ed. Cristiandad, Madrid, 1977.

GUARDINI, ROMANO. — *Mundo y persona: Cristianismo y hombre actual.* Ed. Guadarrama, Madrid, 1963.

GUARDINI, ROMANO. — *La aceptación de sí mismo: Las edades de la vida.* Ed. Cristiandad, Madrid, 1977.

GUILFORD, J. P. — *Personality.* McGraw-Hill, New York, 1959.

GUITTON, JEAN. — *Historia y destino.* Ed. Rialp, S. A., Madrid, 1977.

HARING, BERNHARD. — *La moral y la persona.* Ed. Herder, Barcelona, 1973.

JAGU, A. — *Horizontes de la persona.* Ed. Herder, Barcelona, 1968.

LERSCH, PHILIPP. — *Aufbau der Person,* Barth, München, 1966. (*Estructura de la personalidad.* Scientia, Barcelona, 1974).

LINDZEY, G., y HALL, C. S., ed. — *Theories of personality.* Wiley, New York, 1965. (*Teorías de la personalidad,* Paidós, Buenos Aires).

LONERGAN, B., S. J. — *Insight. A study of human understanding.* Philosophical Library, New York, 1957.

LUYPEN, W. A. — *Existential phenomenology.* Duquesne University Press, Pittsburgh, 1963. (*Fenomenología existencial,* Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires - México).

MEDNICK, M. T. y S. eds. — *Research in personality.* Rand-McNally, Chicago, 1965.

NEWMAN, JOHN HENRY. — *El asentimiento religioso* (*Ensayos sobre los motivos racionales de la Fe*). Ed. Herder, Barcelona, 1960.

PANNENBERG, WOLFHART. — *El hombre como problema: hacia una antropología teológica.* Ed. Herder, Barcelona, 1976.

RAHNER, K., S. J. — *Hominisation.* Herder & Herder, New York, 1965.

RAHNER, K., S. J. — *Horer des Wortes,* 2ª ed., Kösel, München, 1963. (*Oyente de la palabra,* Herder, Barcelona).

SAHAKIAN, W. S. — *Psychology of personality.* Rand McNally, Chicago, 1965.

SOUTHWELL, E. A., y MERBAUM, M., eds. — *Personality: readings in theory and research.* Wadsworth, Belmont, 1964.

STRASSER, S. — *The soul in metaphysical and empirical psychology.* Duquesne University Press, Pittsburgh, 1957.

URBINA, FERNANDO. — *La persona humana en San Juan de la Cruz.* Instituto Social León XIII, Madrid, 1956.

VON BALTHASAR, URS. — *Teología de la historia: cristianismo y hombre actual.* Ed. Guadarrama, Madrid, 1964.

WEPMAN, J. M., y HEINE, R. W., eds. — *Concepts of personality.* Aldine, Chicago, 1963.

ÍNDICE DE NOMBRES

Adúriz, J.: 83, 85, 86, 96, 101, 104.
Agustín, San: XIX, 28, 77, 136, 137, 138, 142, 144, 146, 176, 205, 260, 280, 281, 346, 400, 402.
Allport, G. W.: 32.
Almela, P.: 61.
Anaxágoras: 303, 317.
Anaximandro: 317.
Anaxímenes: 318.
Anselmo, San: 138, 143, 144, 344.
Arata, C.: 118.
Arcesilao: 311.
Aristóteles: 8, 61, 121, 163, 164, 165, 178, 208, 209, 210, 211, 216, 273, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 285, 312, 319, 327, 328, 388, 390, 397, 469.
Armbruster, L.: 96.
Averroes: 277.
Azcárate, P.: 275.
Azpiazu, J.: 422, 426, 438.

Baeumler, E.: 453, 455.
Bâle: 207.
Balmes: 106.
Band, E.: 96.
Báñez, D.: 349.
Basilio, San: 207.
Baudin, E.: 19, 22, 31, 32, 36, 42, 79.
Beauvoir, S.: 405, 406.
Belarmino, San: 349.
Benedictis, J. B.: 217.
Bergada, M.: 347.
Bergson, H.: 79.
Berkeley, G.: 13.
Bertier, G.: 22.
Billot, L.: 217.
Binet, A.: 50, 79.
Blondel, M.: 105, 114, 142, 147, 161, 166, 167, 265, 441, 442.
Boecio: 201, 205, 206, 212, 213, 379.
Boeto: 320.
Brentano, F.: 37.
Brunner, A.: 151, 203.
Bruno, G.: 155, 321.
Brunschvicg, L.: 245.
Buenaventura, San: XIX, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 152, 153, 154, 260.

Cafferata, A.: 7.
Calkins, J.: 37.
Calvino: 333, 348.
Camus, A.: 308, 309, 340.
Capréolo, J.: 217.
Caruso, J.: 219, 220, 370.
Cathrein, V.: 413.
Cayetano (Card. Tomás de Vio): 217, 289.
Cayré, F.: 138.
Cicerón: 428.
Cifuentes, J. I.: 39, 107.
Cirilo de Alejandría, San: 206.
Comte, A.: 321, 322, 323, 388.
Copérnico: 463.
Craveiro Da Silva, L.: 311.
Crisipo: 303, 320.
Croce, B.: 249.
Cuervo, M.: 422.

Dalbiez, R.: 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51.
Dámaso, San: 207.
Darwin, G.: 14.
De Broglie, G.: 418.
De Greeff, E.: 435, 436.
De Vries, J.: 39, 107.
Demócrito: 318, 319, 469.
Derisi, O. N.: 383.
Descartes, R.: 9, 13, 37, 106.
Descoqs, P.: 39, 148, 150, 151, 379, 409, 410, 417.
Dewey, J.: 323, 324.
Diels, H.: 247.
Dilthey, W.: 37, 41, 57, 386.
Diógenes Laercio: 303, 318, 320.
Donat, J.: 371.
Dostoievsky, F.: 337, 338.
Dufrenne, M.: 96.
Dwelshauvers, G.: 22, 25, 31, 40.

Eckhart, M.: 155.
Eisler, R.: 219.
Enesídemo: 311.
Escoto, D.: 217, 283, 349.
Estévez, L.: 441.
Ewinghaus, H.: 41.

Feuerbach, L.: 14, 311, 469.
Fichte, J. G.: 13, 244, 245, 247.
Flaviano: 208.
Flournoy: 49, 50.
Fragueiro, A.: 371.
Franca, L.: 7, 333, 370, 442.
Francisco de Asís, San: 298.
Francisco de Sales, San: 350.
Frankl, V. E.: 44, 102.
Franzelin, J. B.: 217.
Freud, S.: 43, 44, 45, 47, 48, 360.
Fröbes, J.: 22, 27, 37, 38.

Gaos, J.: 2, 63, 85.
Garrigou-Lagrange, R.: 149, 150, 250, 409.
Gentile, G.: 249.
Gheorghiu, V.: 351.
Gillet, M. S.: 249, 250, 409, 410.
Gilson, E.: 107, 139, 141, 142, 144, 146.
Goethe, J. W.: 75.
Goldbruner, J.: 219.
Gonella, G.: 370.
González Alonso, S.: 22.
Gorgias: 311.
Gorki, M.: 338.
Gredt, J.: 20.
Grünewald, E.: 370.
Guardini, R.: 336, 337.
Gurvitch, G.: 61.

Haeckel, E.: 14.
Hamelin, O.: 22.
Hans, E.: 13.
Hartmann, N.: 61, 245, 249, 460.
Hegel, G.: 13, 62, 84, 155, 162, 247, 286, 388, 469.
Hehlmann, W.: 33.
Heidegger, M.: IX, 83, 85, 89, 97, 102, 105, 174, 176, 379, 460.
Heyse, H.: 453, 455, 456, 458.
Hobbes, T.: 386.
Hugo de San Víctor: 140, 152.
Hume, D.: 13, 25, 41, 55, 80, 125.
Hurter, H.: 217.
Husserl, E.: XVII, 22, 61, 183.

Inocencio XII: 341.
Isaías: 344.

James, W.: 3, 20, 22, 27, 33, 36, 37, 41, 54, 55, 56, 79.
Jaspers, K.: 22, 23, 29, 33, 93, 94, 95, 96, 175, 176.
Jeannière: 107.
Jolivet, R.: 96, 379.
Juan, San: 162.
Juan Crisóstomo, San: 397.
Juan Damasceno, San: 141.
Juan XXIII: XVIII, 413, 419, 424.
Juan Pablo I: VIII.
Juan Pablo II: VIII.
Jung, K.: 219.

Kant, E.: 13, 62, 120, 121, 122, 123, 125, 161, 165, 178, 192, 399.
Kierkegaard, S.: 84, 89, 334, 335, 336, 337, 338, 379.
Kirillov: 336, 337.

Koch, M.: XXIV
Krueger, F.: IX, 22, 41, 57, 59, 78, 79.

La Mettrie, J. O.: 311.
La Vaissière, J.: 19.
Lalande, A.: 78, 79, 160, 166.
Leibniz, G. W.: 392.
Lemarié, O.: 26, 28, 381, 409.
Lennerz, H.: 148, 149.
León, San: 208.
León XIII: 410, 411, 419, 422, 423, 432.
Lesio, L.: 350.
Leucipo: 318.
Lotze, R. H.: 37.
Lucas, San: 352.
Lucrecio: 469.
Lugo, J.: 217.
Lustosa, E. M.: 414.
Lutero: 333.

Llovera, J. M.: 389, 390.

Mach, E.: 13.
Malik, Ch.: 439, 468, 469, 470.
Manser, G. M.: 289.
Marcel, G.: XVI, 83, 85, 87, 93, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 109, 133, 142, 147, 174, 175, 291, 336, 379, 380, 418.
Maritain, J.: 249, 250, 255, 409, 411.
Marx, K.: 388, 436, 469.
Marxuach, F.: 200, 259, 394.
Mateo, San: 265, 304.
Meillet: 7.
Menchaca, J. A.: 22.
Mendive, J.: 217.
Menvielle, J.: 250.
Mercier, D.: 107.
Messer, A.: 122.
Meyer, D. R.: 28, 79.
Michel, A.: 207.
Molina, L.: 350.
Montaigne, M. E. de: 311.
Moro, T.: 320.
Mounier, D.: 409.
Müller, A.: 423.
Müller, F.: 338.
Müller-Freinfels, R.: 37.

Naber, J.: 39, 107.
Nédoncelle, M.: 99, 394, 424.
Newman, J. H. Card.: 147.
Nietzsche, F.: 14, 335, 336, 337, 356, 456, 457, 467.
Noël, L.: 107, 131.
Nuttin, J.: 376.

Ortega y Gasset, J.: 16, 75, 76, 378.
Osterreich, T. C.: 37, 49.
Ovejero, E.: 84.

Pablo, San: 28, 237, 339.
Palmés, F.: 19.
Palmieri, D.: 107, 217.
Parménides: 247, 273, 274, 278, 286.
Pascal, B.: 380.
Paulhan, V.: 54.
Paulo VI: VIII.
Pedro Damiano, San: 333.
Pedro, San: 355.
Pende, N.: 5, 290.
Perpiñá Rodríguez, A.: 403.
Pesch, H.: 217.
Petavio: 217.
Pfeil, H.: 13, 457.
Picard, G.: 37, 107, 130, 150, 151.
Pío X: 149.
Pío XI: 149, 413, 419, 422, 423, 424, 427, 432, 433, 453.
Pío XII: XVI, 396, 413, 419, 428.
Pita, E.: 39, 107.
Pitágoras: 196.
Platón: 164, 246, 274, 275, 276, 278, 279, 281, 319, 346, 469.
Plotino: 207, 279, 280, 286.
Polak, P.: 44, 102.
Porfirio: 280.
Posidonio: 320.

Rabeau, G.: 247.
Ramus, P.: 321.
Regnon, Th.: 217.
Ribot, T.: 21.
Ricard, L.: 453, 456, 458.
Ricoeur, P.: 96.

Roland-Gosselin, M. D.: 63.
Romero, F.: 42, 57, 63, 78.
Rosemberg, A.: 453.
Rougemont, M. D.: 409.
Rousseau, J.: 386, 403.
Russel, B.: 323, 324, 325, 360.
Rutten, G.: 433.

Sampay, E. A.: 398.
Sánchez, F.: 311.
Sartre, J. P.: IX, XVI, 63, 68, 176, 306, 310, 315, 335, 336, 340, 357, 358, 402, 404, 405, 406.
Scheeben, V.: 217.
Scheler, M.: IX, XII, 2, 15, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 157, 245, 249, 460.
Schelling, F. W.: 13, 247.
Schiffini, S.: 217.
Schiller: 70.
Schuppe, W.: 37.
Sexto Empírico: 318.
Sheen, Fulton: 468.
Sidgwick: 49.
Sierra Bravo, R.: 428.
Sigwart, C. W.: 37, 55.
Silvestre de Ferrara: 217.
Simon, H.: 409.
Simor: 354.
Simplicio: 317, 318.
Sócrates: 211, 277.
Spencer, H.: 388.
Spinosa, B.: 9, 117, 155, 162.
Suárez, F.: XIX, 136, 277, 283, 284, 397, 400.
Surin: 23.

Taille de la P.: 149.
Telesio, B.: 321.
Teodoreto: 207.
Teofrasto: 317.
Terrien, J.B.: 217.
Thiel, M.: 96.
Thomae, H.: 41.
Tifano: 217.
Titchener, E. D.: 37
Tolstoi, L.: 338.
Tomás de Aquino, Santo: XIX, 3, 8, 17, 20, 33, 38, 39, 40, 68, 141, 145, 146, 156, 164, 200, 202, 208, 212, 213, 216, 218, 247, 250, 258, 272, 282, 283, 287, 290, 319, 347, 349, 354, 390, 428, 431, 465.
Tongiorgi: 107.
Troisfontaines, Roger, S. J.: 98.

Usenicnik, A.: 38, 39.

Valencia, G.: 217.
Vásquez, G.: 350.
Vialatoux, J.: 409.
Von Hildebrand, D.: 131, 295, 297.
Von Jaensch: 41.

Weller, J.: 37.
Whitehead, A.: 469.
Wickens, D.: 28, 79.
Windelband, W.: 219, 249.
Witasek, S.: 37.
Wordsworth, W.: 29.
Wundt, W.: 22, 39, 41, 79.

Zamboni: 39.
Zaragüeta, J.: 2, 386.
Zaratustra: 336
Zenón de Citia: 303, 320.
Zubiri, X.: 133, 142, 147, 176.

ÍNDICE GENERAL

ADVERTENCIAS SOBRE LA CUARTA EDICIÓN Y PRIMERA DE LA COLECCIÓN VII
PRÓLOGO DE LA PRIMERA EDICIÓN XI
PRÓLOGO PARA LA SEGUNDA EDICIÓN XIII
ADVERTENCIA SOBRE LA TERCERA EDICIÓN XXIII

INTRODUCCIÓN 1

1. El problema 1
2. La personalidad y las personalidades 3
3. ¿Qué es la personalidad humana? 6
4. Determinación del método 8

PARTE PRIMERA

LA PERSONALIDAD PSICOLÓGICA

ANÁLISIS DE LA PERSONALIDAD PSICOLÓGICA 13

I. LOS HECHOS 13
VISTA DE CONJUNTO: DIFERENCIA FUNDAMENTAL ENTRE EL SER-OBJETO Y EL SER-PERSONA 13

A) *El yo-psicológico* 19
1. Hacia el "yo-psicológico": el "yo-psicológico" y el "yo-ontológico" 19

2. Fenomenología del "yo-psicológico" 22
1) Identidad: El "yo" y el "no-yo" 23
2) Actividad consciente 24
3) Unidad-totalidad 24
4) Identidad histórica 26
3. Resumen: definición de la personalidad psicológica .. 31

B) *El yo-psicológico-metafísico* 35
1. Hacia el "yo-psicológico-metafísico" 35
1) El problema 35
2) El "yo-objeto", el "yo-sujeto", el "yo-sujeto-objeto" . 36
3) Percepción inmediata psicológico-experimental del yo-ontológico 37
2. Fenomenología del "yo-ontológico-psicológico" 40
1) Unidad 40
2) Identidad 41
3) Actividad 42
4) Conciencia 42
5) Libertad 42
3. El psicoanálisis y la unidad del "yo-ontológico-psicológico" 43
1) El método de exploración e interpretación del inconsciente 45
2) Procedimiento terapéutico de la liberación 46
3) Causalidad de lo psíquico sobre lo orgánico 46
4) Trastornos de la personalidad 48
a) Personalidades alternativas 48
b) Personalidades simultáneas 49
4 Planteamiento del problema fundamental 51

II. LAS TEORÍAS 53
1. Vista de conjunto 53
2. Materialismo, fisiologismo, asociacionismo 54
3 El actualismo 55
1) William James 56
2) F. Krueger: Exposición y crítica de su teoría de la "totalidad estructural" 57
3) Max Scheler: Su antropología filosófica: exposición y crítica 61

4. Conclusión: El concepto de sustancia como expresión de la realidad del "yo-psicológico-metafísico" 77

EL YO-PSICOLÓGICO-ONTOLÓGICO Y LA TRASCENDENCIA 81

I. LOS HECHOS 81
VISTA DE CONJUNTO: LAS ESTRUCTURAS DEL YO-PSICOLÓGICO-ONTOLÓGICO Y LA TRASCENDENCIA 81
A) Analítica de la existencia humana: primera etapa: "Impulso hacia la trascendencia" 86
1. Ser en el mundo 86
2. Libertad 87
3. Contingencia 88
4. Angustia 89
5. Valores de este análisis 90
B) Analítica de la existencia humana: segunda etapa: "La trascendencia" 92
1) El yo perdido en la trascendencia 93
2) El yo en comunión con la trascendencia 97
a) Trascendencia "hacia el mundo" 97
b) Trascendencia hacia las otras personas 99
c) Trascendencia hacia lo Absoluto 100
d) Resumen 103
3) Concepción de la persona humana y problemas filosóficos resueltos en este análisis de la existencia ... 104

II LAS TEORÍAS 111
1. Escepticismo y ateísmo racionalista o existencialista .. 115
2. La trascendencia realizada en el idealismo 117
3. El fideísmo y tradicionalismo 119
4. El racionalismo kantiano 120
5. El método racional 125
1) Lo objetivo 125
2) Objetividad del mundo 126
3) Trascendencia de las otras personas 127
4) Trascendencia de Dios 127
6. Valor objetivo de la experiencia en el método concreto . 128
1) Valor objetivo de la realidad del yo, de la realidad del mundo exterior y de los conceptos universales .. 129

2) Valor objetivo del paso a la Trascendencia de Dios 132
a) Primer hecho 134
b) Segundo hecho 134
c) San Agustín 136
d) San Buenaventura 138
e) Las dificultades 147

CONCLUSIÓN: PERSONALIDAD HUMANA, INMANENCIA Y TRASCENDENCIA 157
LOS TÉRMINOS 159
1) Inmanencia absoluta o estricta 162
2) Inmanencia mitigada 163
3) Negación de toda inmanencia 167
I. LA INMANENCIA EN LA PERSONA HUMANA 168
II. LA TRASCENDENCIA EN LA PERSONA HUMANA 171
A) El método concreto 173
B) Método racional 177

NOTA SOBRE PSICOLOGÍA, FENOMENOLOGÍA Y METAFÍSICA 181

PARTE SEGUNDA

LA PERSONALIDAD ONTOLÓGICO-METAFÍSICA

INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA DE LA PERSONALIDAD METAFÍSICA . 191

ANALISIS DE LA PERSONALIDAD METAFÍSICA 195

A) PERFECCIONES DE LA PERSONALIDAD METAFÍSICA 195
1 Unidad ontológica perfecta en su ser 195
Análisis metafísico de la noción de individuo basado en las diversas unidades que lo constituyen 195
1) Unidad opuesta a la universalidad: singularidad ... 196
2) Unidad como diferencia puramente numérica: individualidad 197

3) Unidad ontológica perfecta: hipóstasis 198
4) Unidad más perfecta de la hipóstasis o individualidad: la persona 200
2. Autonomía ontológica perfecta en su obrar: la libertad . 201
3. "*Pondus naturae*": las tendencias 203
4. Definición de la personalidad metafísica 205
Análisis patrístico-escolástico de la personalidad y de sus relaciones con la hipóstasis, sustancia e individuo 205
1) Los Santos Padres 205
2) Aristóteles 208
3) Boecio y Santo Tomás 212
5. La raíz última de la unidad ontológica del ser en la persona: la in-sistencia óntica 220
1) La in-sistencia como núcleo originario de la persona 221
2) La in-sistencia como experiencia del ser a través de la persona 226
Dos observaciones finales 232

B) IMPERFECCIONES DE LA PERSONA HUMANA 235
1. Inteligencia limitada 236
2. Voluntad debilitada 237
3. El peso de la materia 239
4. Las deficiencias del espíritu 240
5. Indigencia social 241

EXPLICACIÓN DE LA TRAGEDIA INMANENTE A LA PERSONALIDAD HUMANA 243

A) EXPLICACIÓN FUNDADA EN LA OPOSICIÓN ENTRE INDIVIDUO Y PERSONA 243
1. La persona es lo universal en el hombre; el individuo es lo particular 244
2. La persona representa lo espiritual; el individuo lo material 249

B) EXPLICACIÓN FUNDADA DIRECTAMENTE EN EL CONCEPTO DE LA PERSONA HUMANA 257
1. El hecho y la esencia de la contingencia metafísica ... 258

2. Explicación, fundada en la contingencia metafísica, de las dos tendencias opuestas de la persona humana 263
3. Resumen: las dos vertientes de la persona humana 268

C) MATERIA Y PERSONALIDAD 271
1. Concepción de la materia en las diversas escuelas filosóficas 273
a) En el paganismo 273
b) En el cristianismo 280
2 Aplicación del concepto de materia a la persona humana 284
3. Limitaciones y funciones de la materia en la persona humana 291
a) La materia, origen de limitaciones 291
b) La materia, origen de valores 292
1. Vínculo social de la persona humana 292
2. Vínculo de unión al mundo material 293
3. Por la materia llena el hombre el sentido trascendente de la creación visible 294
4. El hombre es rey, sacerdote y poeta de la creación visible 296

D) EL HOMBRE, PROBLEMA TEOLÓGICO 301
1. Humanismo sin Dios y sin naturaleza 302
a) La naturaleza y el hombre 302
b) El humanismo sin naturaleza es irracionalismo 305
c) Concepción de la persona humana 312
1. En el orden físico o material 312
2. En el orden espiritual 312
a) El conocimiento 312
b) El orden de la voluntad: la libertad 313
c) El plano del afecto 314
d) El plano de la acción 315
e) Conclusión: negación total del hombre; humanismo antihumano 315
2. Humanismo sin Dios pero con naturaleza 316
a) Idea central 316
b) Manifestaciones históricas 316
1. Humanismo naturalista griego 317
2. Humanismo del Renacimiento 320
3. La Naturaleza-Dios del positivismo 321
4. Humanismo naturalista moderno 323

c) Balance: la existencia humana y el humanismo sin Dios pero con naturaleza 325
1. Reconoce el valor de la naturaleza, pero la anula 325
2. Exalta la razón pero cae en el irracionalismo ... 327
3. Exalta la persona humana, pero destruye sus fundamentos 328
3. Humanismo con Dios pero sin naturaleza 330
a) Panorama del humanismo con Dios 331
b) Anulación de la naturaleza humana frente a Dios .. 331
c) Consecuencias del humanismo con Dios, pero sin naturaleza: la destrucción de Dios 335
1. De nuevo el irracionalismo 335
2. Dios el "extraño" y el "enemigo" del hombre ... 335
3. De nuevo la negación de Dios 339
4. Humanismo con Dios y con naturaleza 341
a) Panorama de este humanismo 341
b) Sentido y valor de la persona humana 343
1. La persona humana, como ser racional 343
2. La persona humana, como ser libre 344
3. El hombre, creatura-hijo de Dios 345
4. Respeto de Dios a la inteligencia y voluntad humana 346
5. Dios no es el "extraño" y el "enemigo" del hombre 351
6. El sentido y el valor propio de cada persona humana 351
7. La misteriosa situación de "lucha" en este mundo 352
c) El humanismo sublimado al orden sobrenatural en el cristianismo 355
1. Elevación del hombre 355
2. Manifestación de la sobreabundancia divina ... 356
3. Naturaleza y cristianismo 357

CONCLUSIÓN 359
a) ¿Es posible que el humanismo verdadero sea la negación del humanismo? 360
b) Grandeza y peligro del hombre 361

PARTE TERCERA

LA PERSONALIDAD MORAL

PUNTO DE PARTIDA: LOS CONSTITUTIVOS ESENCIALES DE LA PERSONA HUMANA 367

LA PERSONALIDAD MORAL INDIVIDUAL 368
1. ¿Qué es la personalidad moral? 368
2. Propiedades esenciales 372
   1. Un continuo hacerse 372
   2. Un continuo peligro 372
   3. Tiene sus grados 373
   4. Tiene su acabamiento 373
3. Relación entre la personalidad metafísica y la personalidad moral 374
4. Personalidad moral, personalidad metafísica, personalidad divina 380
5. Conclusiones sobre la personalidad moral individual 384

LA PERSONALIDAD MORAL SOCIAL 385

A) LA PERSONA HUMANA, LA SOCIEDAD Y EL DERECHO (Proyecciones sociales y jurídicas de una metafísica de la persona) 385
LOS PROBLEMAS 385
1. El hecho y las teorías 386
2. Análisis directo 388
   1) El argumento clásico 389
   2) El fundamento metafísico: la intersubjetividad y la trascendencia 394
   3) El orden jurídico 396
   4) Conclusiones 397
3. Proyecciones sociales y jurídicas del existencialismo ateo 402
   a) Subjetividad e inmanencia 403
   b) Irracionalismo 404
   c) Fracaso 405

B) RELACIONES ENTRE EL INDIVIDUO Y LA SOCIEDAD ... 409
1. Solución fundada en la oposición individuo-persona ... 409
1) Fundamento de la igualdad y desigualdad social ... 410
2) El individuo para la sociedad, la sociedad para la persona ... 411
3) ¿Individuo-social? ... 413
4) No resuelve el problema ... 414
5) Sujeto de obligaciones y derechos ... 416
6) Confusiones ... 417
2. Solución fundada en el concepto mismo de persona ... 419
1) La persona humana incluye en su esencia una doble función: individual y social ... 420
2) La norma de las relaciones entre el individuo y la sociedad: la naturaleza y el fin del individuo, la naturaleza y el fin de la sociedad ... 425
3) Sentido de las fórmulas: "la sociedad es para el hombre" y "el hombre es para la sociedad" ... 427
4) Síntesis de lo individual y social en la persona humana ... 429
5) Conclusión: la ley de la contingencia metafísica aplicada a la sociedad ... 430
3. Los dos sistemas sociales extremos ... 434
1) El régimen totalitario: desconoce la autonomía de la persona humana ... 434
2) El régimen individualista-liberal: desconoce la insuficiencia de la persona humana ... 439
3) Lección de los fracasos y errores de ambos sistemas 441

CONCLUSIÓN ... 443
1. Nuestro deber ... 443
2. Relativo optimismo ... 444
3. Integración natural de la persona humana en Dios ... 447
4. Integración sobrenatural de la persona humana en Dios 449

APÉNDICE

LA METAFÍSICA NACIONALSOCIALISTA ACERCA DE LA PERSONA HUMANA ... 451

1. Origen 451
2. Exposición 453
a) Metafísica heroica 453
b) Realidad y conocimiento 454
c) La raza y el Estado 457
3. Observaciones críticas 459

BIBLIOGRAFÍA 471
ÍNDICE DE NOMBRES 485

Se terminó de imprimir
el 22 de febrero de 1980,
en FRIGERIO *Artes Gráficas, S.A.C. e I.*
Av. San Martín 3721/29, Buenos Aires.

Tirada: 2.500 ejemplares.



La Persona Humana, que ahora aparece en su cuarta edición, es ya un "estudio clásico" por la densidad de su pensamiento y la claridad de su expresión, sobre la esencia de la persona, su dignidad y su destino.

Nunca se han invocado tanto como ahora los "derechos humanos", los "derechos de la persona humana", la "dignidad de la persona humana". Se quiere proteger al individuo de los abusos que contra él ejercen otros individuos, otras organizaciones, nacionales o supranacionales, los estados, los gobiernos. Se replantea cada día con más emoción la situación "indigna de la persona humana", en que viven centenares de millones de seres humanos. Pero, lamentablemente, no todos tienen la comprensión de lo que en verdad es la "persona" y la base de su "dignidad"; por lo cual con frecuencia se recurre a ella parcialmente, según determinados intereses políticos, económicos o ideológicos.

Falta por ello la sensibilidad, el equilibrio y el sentido de justicia, para apreciar, en su verdadera realidad, los problemas, y proponer soluciones humanas, para que todos los hombres puedan desarrollarse y alcanzar el alto destino, digno de la persona.

Pero ¿cuál es ese destino? ¿Cuál es la situación y misión del hombre en el cosmos?

Ismael Quiles, en esta obra, ha precisado con su habitual claridad, las coordenadas esenciales del hombre, para que no se encuentre perdido en la inmensidad del universo, en el misterio de la vida y en el complejo devenir de la historia.

Partiendo de la base más sólida de toda ciencia y toda filosofía, el análisis de las experiencias del hombre, nos ha dado una visión realista y profunda de sus últimas estructuras: el "yo psicológico" y el "yo ontológico" son descritos con realismo claro y ordenado; aparecen entonces en evidencia las estructuras metafísicas de la persona humana, es decir, la más íntima esencia del hombre, que es su unidad interior, desde la cual actúa como persona. Aquí radica la íntima conexión entre esta obra y la "filosofía in-sistencial" del autor, desarrollada en el primer volumen de esta colección.

Una vez establecida la esencia de la persona, se pueden analizar los problemas cruciales del hombre y apuntar las soluciones. El hombre frente a sí mismo, frente al cosmos material, frente a Dios y frente a la sociedad, son interrogantes que cada uno debe aclararse.

El P. Quiles ofrece análisis claros y respuestas precisas, con riqueza de información. El lector encuentra aquí un verdadero tratado integral sobre sus propios problemas: además de los análisis metafísicos realizados con toda justeza, pueden señalarse sus luminosos estudios sobre la "trascendencia" propia de la persona; sobre el hombre como "problema teológico", donde se realiza un análisis integral de los diversos "humanismos" posibles y una evaluación de los mismos; sobre la moral individual; y, en fin, partiendo de la estructura metafísica de la persona, aparece una solución justa y equilibrada del difícil tema de la relación entre el "individuo" y la "sociedad".

La primera edición de la obra data de 1942. Pero, a pesar de las trasformaciones políticas, sociales, culturales y religiosas que han ido agitando a la humanidad en estos últimos decenios, los temas, los análisis y las conclusiones de este volumen parecen responder todavía más que antes, a los urgentes problemas hun[...] nuestros días.

